

ABŪ SAʿĪD-I ABŪ L-ḪAYR

(357-440/967-1049)



ACTA IRANICA

ACTA IRANICA

TROISIÈME SÉRIE

VOLUME IV

SOUS LE HAUT PATRONAGE
DE S.M.I. LE SHAHINSHAH ARYAMEHR

ACTA IRANICA

ENCYCLOPÉDIE PERMANENTE DES ÉTUDES IRANIENNES
FONDÉE À L'OCCASION DU 2500e ANNIVERSAIRE
DE LA FONDATION DE L'EMPIRE PERSE PAR CYRUS LE GRAND

TROISIÈME SÉRIE

TEXTES ET MÉMOIRES



Acta Iranica 11

ÉDITION
BIBLIOTHÈQUE PAHLAVI
TÉHÉRAN-LIÈGE

DIFFUSION
E.J. BRILL
LEIDEN

TEXTES ET MÉMOIRES

VOLUME IV

ABŪ SAʿĪD-I ABŪ L-ḪAYR

(357-440/967-1049)

WIRKLICHKEIT UND LEGENDE

VON

FRITZ MEIER



1976

DIFFUSION
E.J. BRILL
LEIDEN

ÉDITION
BIBLIOTHÈQUE PAHLAVI
TÉHÉRAN-LIÈGE

ISBN 9004 03902 3
9004 04539 2

PRINTED IN BELGIUM

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort 11*

1. Mannigfaltigkeit der ṣūfik 1
Persönliche verschiedenheiten 1
Lokale unterschiede 4
Individuelle merkmale 7
Abweichungen im gleichen punkt 7
Gesamthafte gliederungsversuche 10
Lob der vielfalt 11
Widersprüche und unklarheiten der überlieferung . . 16
2. Die quellen über Abū Sa'īd 19
Hauptquellen 19
Nebenquellen, zum teil von den hauptquellen abweichend 22
Widersprüche in den hauptquellen 32
Die unsicherheit in unserer erkenntnis 34
Abū Sa'īds eigene werke? 36
3. Abū Sa'īds lebensdaten 39
Von der kindheit bis zur mystischen reife 39
Mēhana und Nēšābūr 46
Die dauer von Abū Sa'īds lehrgang 49
Abū Sa'īds erstes auftreten in Nēšābūr 52
Das ergebnis der datierungsversuche 59
Schwer einzuordnende selbstberichte 60
4. Abū Sa'īds verhältnis zu den rechtsschulen und zu den 'aliden 65
5. Abū Sa'īds mystischer aufstieg und wandel 69
Seine askese 69
Abū Sa'īds abkehr von der askese 71
Das eine handlungssubjekt. Gut und böse 73
Die zwei fasen einer mystischen laufbahn 77
6. Abū Sa'īds bestreben, sich selbst aufzuheben 81
Das nichtsein, der niemand 81
Der austausch des ichs gegen gott 85
Die zwei gesichter und die zwei ausdrucksweisen der unio 90
7. Angaben Abū Sa'īds zu einzelteilen seiner mystik . . 93
Bekanntes und unbekanntes 93

Gegen die selbstbehauptung 94
Gegen den eigenwillen 96
Gegen das planen 97
Gegen den widerstand 100
Ergebung 101
Die richtige zeit 105
Keine künstlichkeit 109
Dem zuge folgen 110
Der innere abstand von den weltlichen gütern . . . 111
Ein schritt, zwei schritte 114
Keine falsche enthaltsamkeit 116
Ältere beispiele gegen leistungen des weltverzichts . . 118
Das bild des näherrückens 120
Bedürftigkeit und aufrichtigkeit 122
Die gnade der erwählung 127
Das übergewicht von gottes güte über gottes strenge . 131
8. Abū Sa'īds fröhliches herz 134
Freude: Abū Sa'īds dolce stil nuovo 134
Richtige und falsche freude 137
Freude als pflicht 138
Ältere gedanken zur freude 141
9. Zwischenstück: Yaḥyā b. Mu'āḏ ar-Rāzī und die hoffnung 148
Furcht und hoffnung 148
Bevorzugung der furcht 152
Regungen zu gunsten der hoffnung 157
Das freundliche bild gottes 159
Vorgänger Yaḥyās 163
Kritiker Yaḥyās 167
Yaḥyās zuversicht auf gottes vergebung 173
Yaḥyās freude 178
Yaḥyā und der reichtum 178
Yaḥyās isolierung 182
Abū Sa'īd und Yaḥyā 183
10. Abū Sa'īd und das begriffspaar »beklommenheit und gelöstheit« 185
Das verhältnis von beklommenheit und gelöstheit zu furcht und hoffnung 185
Beklommenheit und gelöstheit als komplementärbegriffe 186
Abū Sa'īd als vertreter der gelöstheit 192

11. Abū Sai'īds kunst, sich die glückliche stimmung zu bewahren 196
Seine flucht vor den drohungen mit der hölle . . . 196
Andere mittel, guten mutes zu bleiben 199
Überwindung der unlust durch abwechslung, unterhaltung, entspannung und schönheitsgenuss . . . 204
Deblockierung des gemüts durch erzähler und durch zuhörer 208
Abū Sa'īds verhältnis zu dichtung und musik . . . 210
Abū Sa'īds bedürfnis nach musik 218
Die verzückung als bewegungsfänomen 221
Die art der vorgetragenen lieder 225
Die frage nach der gesetzlichkeit des liedvortrags und des tanzens 226
Musikhören und gottesdienst 229
Koranleser und sänger 230
Koranlesung, gottesgedenken und musikhören . . . 233
Koran und dichtung bei Abū Sa'īd 243
Dichtung und musik bei bestattungen 244
Beeinträchtigung des ritualgebets durch dichtung und musik 251
»Der tänzer unserer lieben frau« 256
Musik im paradies 259
Totenfeiern 260
Keine genussmittel zur erhöhung der stimmung . . . 266
Fröhlichkeit und leibesfülle 270
Abū Sa'īds empfindlichkeit für die bedeutung von namen 274
Den mitmenschen freude bereiten 275
Theorien über die ursachen des genusses 281
12. Abū Sa'īds sonderstellung bei seinen zeitgenossen . . 288
13. Ṣūfische zusammenschlüsse 296
Das auftreten der ṣūfiyya in gruppen und scharen . . 296
Politische aktionen 300
Treffpunkte 301
Konvente 302
Abū Sa'īds »zehn gebote« für die konventsinsassen . . 310
Nichtṣūfische konvente 311
Verwaisung der gruppe durch den tod ihres meisters. Vorbehalte gegen die profetenverehrung 312

Abū Sa'īds bestreben, seine jünger auf eigene füsse zu stellen 316
14. Abū Sa'īd und die politischen machthaber 319
Ṣūfīverfolgungen 319
Abū Sa'īd und die ġaznawiden 325
Abū Sa'īd und die seldschuken 326
Abū Sa'īd und die amtsträger 329
15. Der äussere anhängerkreis Abū Sa'īds: die »freunde« . 337
16. Der mittlere anhängerkreis Abū Sa'īds: die »jünger« . 346
Versammlungen und reisen 346
Gönnerinnen und jüngerinnen 350
Ṣūfiyyāt 354
Die verleihung des flickenrocks 356
Abū Sa'īds engste mitarbeiter aus der jüngerschaft . . 360
Die »zehn genossen« 364
Die geschichte von Dōst-i Dāḏā 369
Der geschichtliche Dōst-i Dāḏā 375
Ein nachhall der geschichte von Dōst-i Dāḏā . . . 379
17. Der innerste anhängerkreis Abū Sa'īds: seine familie . 384
Kinder 384
Enkel 388
Die »zehn personen« 390
Abū Ṭāhir als nachfolger 394
Die weiteren nachfolger 400
18. Die verwüstung Mēhanas durch die ġuzz 403
Das datum 403
Die folgen 405
19. Der geistliche machtbereich Abū Sa'īds 410
Herrschaftsgebiete heiliger männer 410
Grenzen von Abū Sa'īds hoheitsgebiet 418
Abū Sa'īds rückzug aus Nēšābūr 422
Konvente als stützpunkte 426
Abū Sa'īd und Aḥmad-i Ǧām 427
Die »heilige stätte« in Mēhana 429
20. Die marabutfamilie 438
Zwei arten ṣūfischer gruppenführung 438
Schulen, vereine und organisationen 441
Delegierung von bevollmächtigten 444
Die markgrafen und der prinz 446
Echte und nachträgliche selbstverherrlichung . . . 449

Die scheichnachkommen 455
Rätselhaftes gentilicium bei Kirmān 465
21. Anhang 1 : Fröhlichkeit bei späteren mystikern . . . 468
Einige einzelgänger 468
Šāḏiliyya 470
Tiǧāniyya 481
Badawiyya 482
Rifā'iyya 483
Mawlawiyya 484
Ni'matullāhiyya 490
Mullā Šāh in Kašmīr 492
Qalandariyya 494
22. Anhang 2: Der stammbaum von Abū Sa'īds familie . . 517
Stammtafel 517
Quellenangaben und erläuterungen zur stammtafel . . 519
Ergänzungen zur stammtafel 524
Nichtdazugehörige 525

Indices 527
Bibliografische hilfen 527
Namen und ausgewählte wörter 544

VORWORT

Der mystiker Abū Sa'īd ibn-i Abī l-Ḫayr (357-440 der hiǧra/967-1049 n.Chr.) hat schon mehrfach die aufmerksamkeit auf sich gezogen. Der grund, warum diese neue arbeit über ihn erscheint, ist der, dass seine besondere persönlichkeit noch deutlicher erfasst und der begriff, der sich mit seinem namen verbindet, noch besser begründet werden sollte. Wie bei Ḥallāǧ das zwielichtige seines wesens und die tragik seines schicksals in atem hält, so weckt bei Abū Sa'īd das heitere gemüt, das in den erzählungen über ihn allenthalben durchscheint, die neugier nach den zusammenhängen, aus denen es sich verstehen liesse. Ist Ḥallāǧs leben überschattet von einer sehnsucht und von seinem märtyrertod, so ist Abū Sa'īds lebensbild überstrahlt von der helle einer fröhlichkeit und erleuchtet vom gefühl eines besitzens.

Die nähere bekanntschaft mit Abū Sa'īd zeigt, dass er wie andere mystiker versuche gewagt hat, die an moderne auseinandersetzungen mit dem sogenannten unbewussten erinnern. Abū Sa'īd arbeitete sich durch eine strenge innere ertüchtigung zu einer seelenverfassung durch, in der er unter den verlockungen und trieben die zu unterscheiden vermochte, denen er folgen zu dürfen glaubte. Neuere abendländische seelenführung will ebenfalls aus der ichverhaftung herausführen und einem übergeordneten umgreifenden subjekt unterordnen, das sich in zeichen kundgibt. Abū Sa'īd ging natürlich von einer heiligen schrift und deren psychagogischen ausdeutern, seinen vorgängern, aus. Der abendländische meister heutiger tage beruft sich auf »naturwissenschaftliche« beobachtungen an der seele, vermischt diese aber oft mit bestandstücken vorwiegend der christlichen kultur und verrät damit, dass er diese in jenen und jene in diesen wiedergefunden hat. Abū Sa'īd liefert hier ein beispiel für die art und weise, wie man im hochmittelalter des islams den weg der einbettung seiner selbst in »den willen gottes« etwa beschritten hat und dabei zu einem erfreulichen, leben- und todbejahenden ziele gelangt ist.

Eine genauere untersuchung schien mir aber auch die gruppe zu verdienen, die sich um Abū Sa'īd gebildet hatte. Wie setzte sie sich zusammen? Wie verhielten sich die verschiedenen schichten dieser zusammensetzung zu ihrem meister und wie dieser zu ihnen? Wiesen die einzelnen schichten ein geäder auf und welches? Am engsten fühlte sich Abū Sa'īd zweifellos mit seiner familie verbunden. Wie stellte sie

sich zu seinem werk? Was trug sie zu dessen bestand und überleben bei? Was wurde aus seiner gefolgschaft und aus seiner familie nach seinem tod? Da die hauptchronisten aus seiner familie stammen und an der aufrechterhaltung der tradition ein interesse hatten, erhält man einigen einblick in die verhältnisse eines ṣūfischen familienunternehmens und einer ṣūfischen ahnenverehrung, und zwar am beispiel einer gesellschaft, die es nie zu einem eigentlichen orden gebracht hat.

Ich nahm mir nicht vor, die nachrichten über die mystik Abū Sa'īds psychologisch und die über seine beziehungen zu seinen anhängern und mitmenschen soziologisch umzuschreiben. Ich sah meine aufgabe vielmehr darin, so nah wie möglich an den texten zu bleiben und ihnen folgend einige nachprüfbare konturen von Abū Sa'īds geistiger gestalt und von seinem nachleben hervorzuheben. Zur verdeutlichung des bildes griff ich da und dort in frühere und spätere zeiten aus und zog verschiedentlich vergleichsmaterial heran. Wo ich etwas weiter ausholte, kam ich einem an mich herangetragenen wunsch entgegen, nicht zu karg zu sein, und wiederholungen gestattete ich mir da, wo ich glaubte, durch sie rascher ins bild zu setzen als durch verweise oder ohne sie zu wenig vollständig zu sein. Vollständigkeit an sich war allerdings nirgends mein bestreben.

Leider erwies sich eine reinliche scheidung von legende und wirklichkeit als undurchführbar. Die werbung für Abū Sa'īd ist in der überlieferung so eng mit seiner geschichte verflochten, dass man mit der entfernung des unsicheren auch das sichere beseitigen würde. Will man vom heiligen überhaupt etwas sehen, so muss man der hagiografischen dunstwolke folgen, in der er einherwandelt. Diese kann züge vortäuschen, die der heilige nicht gehabt hat, und andere, die er gehabt hat, vertuschen. Strenge treue zu einer solchen überlieferung muss einen gutgläubigen zu einer scheinwirklichkeit und zu ordnungen führen, die den dingen gewalt antun. Hier den richtigen abstand zum glauben und zu den urkunden zu finden, ist nicht immer leicht, ja fast unmöglich. Mit der flucht in eine diffusere darstellung, die die urkunden nicht mehr genau nimmt, entzieht man sich der forderung, die vorgetragene ansicht zu belegen, und gerät in eine subjektive scheinwelt, und mit dem interpretierenden auspressen der überlieferten angaben, die man zu wörtlich nimmt, zieht man aus falschen voraussetzungen falsche schlüsse. Ich habe aus der not eine tugend gemacht: Ich habe die mir zur verfügung stehenden filologischen mittel voll eingesetzt, aber überall vorbehalte angebracht. Ich nehme hier nichts zurück, möchte aber die vorbehalte nochmals unterstreichen.

Allfällige russische arbeiten habe ich nicht benutzen und das grab des scheichs nie besuchen können. Mohammad Achenas französische übersetzung der *Asrār ut-tawḥīd* kam mir erst nach abschluss der untersuchung zu gesicht. Abweichungen zwischen seinem und meinem textverständnis sind nur selten vermerkt und werden sich, soweit es um den wortlaut geht, erst nach einer kritischen neuausgabe des persischen originals beurteilen und bereinigen lassen.

Aus vorliebe für altes sprachgut — und nicht etwa aus schulmeisterei oder effekthascherei — habe ich bei der umschrift persischer wörter und namen die zeitgenössischen formen eingesetzt und dabei die postvokalischen ḏ bis ins 7./13.jh. und die maǧhūlvokale bis ins 8./14.jh., manchmal auch darüber hinaus, für den schwer abgrenzbaren osten bis heute, beibehalten. Daraus entstanden doppelformen und auch einige unregelmässigkeiten, wenn der gleiche name aus zeitlich verschiedenen quellen stammte. Ausserdem waren sichere entscheidungen nicht immer zu treffen. Der ortsname Nōqān liess sich aus dem wechsel von Nawqān und Nūqān erschliessen. Aber Šōkān, Pōšang, Pōšangān sind willkürlich. Für Čaġrī wäre vielleicht Čaġrē zu schreiben gewesen. Mit den persischen formen kreuzen sich arabische. Ibn al-Ḫafīf und Ibn Ḫafīf stehen neben Ibn-i Ḫafīf, ʿAyn al-quḍāh neben ʿAyn ul-quḍāt, Būšanǧī neben Pōšang, Naysābūr neben persisch Nēšābūr (alt) und Nayšābūr (neu). Arabisch Ǧūzǧānī, Rūḏbārī, Daylamī, Qummī behielt ich bei gegen persisch Gōzgānān (später Ǧawzaǧānān), Rōḏbārī, Dēlamī, Qumī und getraute mich auch nicht, Bayhaq in Bēhaq zu verwandeln. Der persischen aussprache gemäss schreibe ich Abū ʿAbdullāh, würde jedoch heute die mischform Marwurrōḏ, die ich mir für die ältere zeit ausdachte, am liebsten durch das gewöhnliche Marw-i Rōḏ und Marw ar-Rūḏ ersetzen.

Inkonsequenzen in meinen schreibungen sind leicht zu finden und zu erkennen: *āyēd*, Nāyīn stehen gegen *qarrā'ī*, Nawā'ī; ismailiten gegen šī'iten; Riḍā Qulī Ḫāñ gegen Āṣafḫān. In ribāṭ al-Basṭāmī (in Bagdad) ist umgekehrt einer wohl nicht zu rechtfertigenden konsequenz zuliebe das persische Basṭāmī eingedrungen.

Zum schluss möchte ich meinem verehrten freund J. Duchesne-Guillemin meinen herzlichsten dank dafür aussprechen, dass er diesen meinen versuch über den meister von Mēhana in die Acta Iranica aufgenommen hat.

Basel, im april 1976 Fritz Meier

1. MANNIGFALTIGKEIT DER ṢŪFIK

Persönliche verschiedenheiten.

Obwohl die islamischen mystiker immer wieder versucht haben, ihre bewegung möglichst mit koran und sunna in übereinstimmung zu bringen, und starke persönlichkeiten innerhalb und ausserhalb der ṣūfik aufgetreten sind, die dieser immer wieder den weg wiesen, hat sie sich doch nie über einen leisten schlagen lassen. Die ṣūfik wechselt ihr gesicht von person zu person und von gruppe zu gruppe schon in der klassischen zeit (3.-5./9.-11.jahrhundert) und dann weiter durch das mittelalter und die neuzeit. Die beteiligten haben das selber bemerkt und oft darauf hingewiesen. Einige bezifferten die zahl der wege, die zu gott führten, auf die zahl der gläubigen [1]. Abū Yazīd al-Basṭāmī (gest.vielleicht 261/874) bezeichnet die wege zu gott als so zahlreich wie die geschöpfe [2] und preist glückselig den, der wenigstens auf einen dieser wege geführt wird [3]. Muzayyin (gest.328/940) weiss, dass die zahl der wege zu gott so gross ist wie die der sterne, und findet nicht einmal den einen, den er braucht [4]. »Zahlreicher als die sterne des himmels«, übersteigert ein anonymus des 4./10.jahrhunderts [5]. »So zahlreich wie die atemzüge der geschöpfe«, wissen andere zu variieren [6], und Aḥmad Zarrūq (gest. 899/1493) filosofiert darüber: »Nie stimmten zwei menschen über ein und dieselbe sache in allen punkten überein, auch wenn sie im kern oder in den ableitungen oder in einigen aspekten miteinander einig waren; darum hat man gesagt: Die wege zu gott sind so zahlreich wie die atemzüge der

[1] Abū Ṭālib al-Makkī: *Qūt al-qulūb*, Kairo 1932, 1,125.

[2] *Qūt* 1,125: anonym. Basṭāmī mit a in der ersten silbe nach Sam'ānīs *Ansāb*. Ibn al-Aṯīr: *Al-lubāb fī tahḏīb al-Ansāb*, übernimmt dies samt der andern nisba Bisṭāmī mit i, betrachtet aber die form mit i als eigentlich für beide gültig, da beide aus einem persischen wort arabisiert seien. Wilhelm Eilers: *Semiramis*, Österr. Ak. Wiss. Phil.-Hist. Kl. Sb. 274, 2, Wien 1971, 26, anm. 30, sieht im ortsnamen Basṭām (er vokalisiert mit i) den »arabischen« mannesnamen Bisṭām.

[3] Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 5,48 (hs. Fatih 262, 42a).

[4] Sulamī: *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*, Kairo 1935, 383, 1-2/ed. Pedersen, Leiden 1960, 397, 14-398, 1.

[5] *Adab al-mulūk*, hs. Ḫānaqāh-i Aḥmadī 83, 57 (s. Oriens 20, 1967, 82-91).

[6] Fritz Meier: *Die Fawā'iḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm ad-dīn al-Kubrā*, Ak. Wiss. Lit. Mainz, Veröff. Orient. Komm. 9, Wiesbaden 1957, einleitung 93. Ibn al-'Arabī: *Al-futūḥāt al-makkiyya*, kap. 177 (Kairo 1293, 2,419).

geschöpfe«[7]. Ṭamastānī (gest.nach 340/952) folgt Basṭāmī[8] und leitet gerade vom wissen um diese vielheit die moralische forderung ab, den eigenen weg nicht zu überschätzen[9]. Derselbe Ṭamastānī behauptet aber auch, dass es eigentlich gar keinen weg zu gott gebe, sondern gott den weg mache oder gehen lasse[10], und in diese richtung deutet auch Nağm ad-dīn al-Kubrā (gest.618/1221), wenn er die unzähligen wege zu gott auf drei hauptwege zusammenstreicht und als den kürzesten unter diesen das aufgeben des eigenwillens hinstellt[11], denn das läuft eben darauf hinaus, gott wirken zu lassen. Nach der meinung des anonymus aus dem 4./10.jh. geht die verschiedenheit auch nur die reise an, gott vereinige die wanderer aber in einem einzigen sinngehalt[12]. Yaḥyā Bāḫarzī betont 723-4/1323-4 ebenfalls, dass die wege, obwohl zahlreich und verschieden, doch zu einem einzigen ziel führten[13].

Die chronisten machen nicht selten darauf aufmerksam, dass der ṣūfī Soundso seinen eigenen weg gegangen oder dem weg des meisters Soundso gefolgt sei. Aber nicht immer wird gesagt oder ist klar, worin diese besonderheit bestanden hat. Ibn Yazdāniyār aus Urmiya (4./10.jh.) soll eine eigene form (*ṭarīqa*) in der ṣūfik gehabt haben[14], Ibn al-Ḫafīf (gest.371/981) in Šīrāz seine eigene richtung (*maḏhab*) auf dem pfad (*ṭarīqat*)[15]. Abū ʿUṯmān al-Ḥīrī (gest.298/910) nahm in Nēšābūr von Abū Ḥafṣ an-Naysābūrī (gest.265/878-9) dessen »pfad«[16]. Ibn Nuğayd (gest.366/976-7), mütterlicherseits grossvater Sulamīs, aber, obwohl schüler auch Ḥīrīs, soll einen pfad besonderer art gegangen sein: er kaschierte seine zustände und liess seinen heiligen nu (*waqt*) nie sichtbar werden[17], war also das, was man in Nēšābūr malāmatī nannte. ʿAbdallāh b.Muḥammad b.Munāzil (gest. 329/941) hatte einen pfad für sich, hatte ihn aber von Ḥamdūn

[7] ʿAbdalḥayy b. al-ʿImād: *Šaḏarāt aḏ-ḏahab fī aḫbār man ḏahab*, Kairo 1350-1351, jahr 899.
[8] Sulamī: *Ṭabaqāt*, Kairo 472, 2-3/Pedersen 498, 2-3.
[9] Sulamī: *Ṭabaqāt*, Kairo 472, 18-20/Pedersen 496, 4-6.
[10] Ib. 472, 3/Pedersen 498, 3.
[11] *Fawāʾiḥ*, einleitung 93.
[12] *Adab al-mulūk* 57.
[13] *Awrād ul-aḥbāb wa fuṣūṣ ul-ādāb*, ed. Īraǧ-i Afšār, Teheran 1345, 2, 55.
[14] Sulamī: *Ṭabaqāt*, Kairo 406, 3/Pedersen 423, 4. Qušayrī: *Risāla* s.n./kommentar des Zakariyyā al-Anṣārī, Bulaq 1290, 1, 201. ʿAbdullāh-i Anṣārī: *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya*, ed. ʿAbdulḥayy-i Ḥabībī, Kabul 1341, 390.
[15] ʿAṭṭār: *Taḏkirat ul-awliyā*, ed. Reynold A. Nicholson, London-Leiden 1905-1907, 2, 125, 4-5.
[16] Sulamī: *Ṭabaqāt*, Kairo 170, 5/Pedersen 159, 6.
[17] Ib. 454, 5-6/Pedersen 476, 6-7.

al-Qaṣṣār (gest.271/884-5) übernommen [18]. Der pfad Ḥamdūn al-Qaṣṣārs selber, des scheichs der malāmatiyya in Nēšābūr, war ein pfad, den nur er hatte und den keiner so vollkommen übernahm wie eben Ibn Munāzil [19]. Die mystik der beiden söhne des Abū l-Ward soll der Bišr al-Ḥāfīs (gest.227/841) nahegestanden haben [20]. Der ṣūfische pfad des ʿAbdallāh b.Ḥubayq al-Anṭākī soll der des Ṯawrī (gest.161/777-8) gewesen sein, so nach den meisten handschriften und zeitlich unanfechtbar, oder der des Nūrī (gest. vielleicht 295/908), nach einer der ältesten handschriften [21], aber chronologisch schwierig, da Ibn Ḥubayq schüler des hundert jahre älteren Yūsuf b.Asbāṭ war. Ibn ʿAṭāʾ (gest.309 oder 311/921-2 oder 923) hatte eine eigene sprache in der koraninterpretation [22] und soll gegenüber den dogmatikern ganz allgemein die ungewohnte redeweise der mystiker aus dem versuch erklärt haben, kostbares sonderwissen nicht kreti und pleti preiszugeben [23].

Manchmal stellen die biografen zwei gegensätzliche personen einander gegenüber oder lassen sie in szenen aufeinanderprallen. Al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728) erhielt die lobende bezeichnung »autorität der gelehrten«, ʿAbdalwāḥid b.Zayd (gest. 177/793) den ehrentitel »autorität der asketen« [24]. Muḥammad b. Yūsuf al-Iṣfahānī (gest. nicht vor 185/801) [25] wurde von einigen leuten dem bekannten Sufyān aṯ-Ṯawrī (gest. 161/777-8) vorgezogen, unterschied sich von diesem aber durch sein bestreben, unbekannt zu bleiben [26]. Basṭāmī liess Šaqīq al-Balḫī (gest. 194/810) ausrichten, dass er sein ideal des gottvertrauens als eine herausforderung gottes betrachte [27]. Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī und Abū Bakr al-Wāsiṭī (gest. nach 320/932) hielten die anweisungen Ḥīrīs an seine jünger für ungeeignet, die selbstvergessene

[18] Ib. 366, 3-4/Pedersen 376, 4-5.
[19] Ib. 123, 5/Pedersen 114, 6-7.
[20] Ib. 249, 5/Pedersen 246, 6-7.
[21] Ib. 141, 6/Pedersen 131, 6-7.
[22] Ib. 265, 3/Pedersen 260, 4-5. Paul Nwyia: *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, Beirut 1973, 25.
[23] *Taḏkirat ul-awliyā* 2, 69, 13-20.
[24] *Qūt al-qulūb* 2, 137, 2-4.
[25] Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī: *Ḥilyat al-awliyāʾ*, Kairo 1932-8, 8, 229. Tod des Fāzārī, *Šaḏarāt aḏ-ḏahab*, jahr 185.
[26] *Qūt* 2, 193, 20.
[27] Ǧullābī-i Huǧwīrī: *Kašf ul-maḥǧūb*, ed. Valentin Shukovski, Leningrad 1926, reprint Teheran 1336, 468, 8-13/übers. Reynold A. Nicholson, in Gibb Memorial Series 17, new edition London 1936. 359. *Taḏkira* 1, 147-148. Benedikt Reinert: *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*, Berlin 1968, 261-262. Zeitlich schwer möglich. Doch ist das todesdatum Basṭāmis sehr unsicher.

übereinstimmung mit gottes willen hervorzurufen[28]. Ǧunayd (gest. 298/910) wurde als vertreter mystischer nüchternheit Šiblī (gest. 334/946) als dem vertreter der mystischen trunkenheit entgegengesetzt[29], derselbe Ǧunayd ein andermal als mann der leidenschaft und des verlangens dem Sahl b.ʿAbdallāh at-Tustarī (gest. 283/896) als dem mann ohne herz, der das menschliche abgetreift und engelhafte züge angenommen habe[30]. Andererseits soll Ǧunayd mehr wissen als Nūrī, dieser heftigere nu-erlebnisse als Ǧunayd gehabt haben[31]. Rukn ud-dīn-i Suǧāsī (gest. nach 606/1209), der lehrer Awḥad ud-dīn-i Kirmānīs in Bagdad, war ein mann der »festigkeit« (*tamkīn*), während sein bruder Šihāb ud-dīn-i Suǧāsī der »wandelbarkeit« (*talwīn*) ausgesetzt, »hinangezogen« (*maǧḏūb*), »toll« (*hāʾim*), eingezogen und sehr schwer zu behandeln war[32].

Lokale unterschiede

Zuweilen geht es um lokale verschiedenheiten. Bekannte gegensätze waren Mesopotamien und Ḫurāsān, Bagdad und Nēšābūr. Den nahrungsbesitz aufzugeben soll das verfahren der ṣūfiyya von Bagdad, den nahrungsbesitz beizubehalten das verfahren der ṣūfiyya von Baṣra gewesen sein. Als nach dem tod Sahls (283/896) die baṣrer nach Bagdad kamen und Ǧunayd mitteilten, dass sie tagsüber fasteten und abends zu ihren körben gingen, fand das Ǧunayd bedauerlich[33]. In abschnitten von vierzig tagen fasteten Ibrāhīm at-Taymī (gest. 92/711) und Ḥaǧǧāǧ b. Furāṣifa, dreissig tage Sahl at-Tustarī und viele baṣrer, zwei bis vier mal im monat assen viele aus Syrien und der Ǧazīra[34]. Sahl warnte die allzu strengen nahrungsasketen von ʿAbbādān vor einer beeinträchtigung ihres verstandes[35]. In der einstufung der zufriedenheit gingen ḫurāsāner und ʿirāqer in der weise auseinander, dass die ḫurāsāner sie, als eine übersteigerung des gottvertrauens, zu den »standplätzen«, also zu den erwerbbaren tugenden, die ʿirāqer jedoch zu den »zuständen«, das heisst zu den

[28] *Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik*, in La Persia nel Medioevo, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1971, 557.
[29] *Taḏkira* 2, 250, 20.
[30] *Taḏk.* 2, 6, 5-12.
[31] Anṣārī: *Ṭabaqāt* 157, 1-2.
[32] *Manāqib-i Awḥad ud-dīn Ḥāmid b. Abī l-Faḫr-i Kirmānī*, ed. Badīʿ uz-zamān-i Furūzānfar, Teheran 1969, 171-172.
[33] *Qūt* 4, 45.15-19.
[34] *Qūt* 4, 44, pu-45, 2.
[35] *Qūt* 4, 54, 6-8.

nichterwerbbaren gefühlen, rechneten, ein gegensatz, den Qušayrī (gest. 465/1072) so zu überbrücken versuchte, dass er sagte, der anfang der zufriedenheit sei zwar erwerbbar, das ende dann aber unerwerbbar [36]. Ibn Yazdāniyār aus Urmiya lehnte etliche 'irāqer (falls diese lesart richtig ist) ab wegen ihres wortgebrauchs [37]. Nach Abū 'Alī-i Siyāh (gest. 424/1033) in Marw sagten die transoxanier: Solange du nicht frei wirst, findest du nicht, und die 'irāqer: Solange du nicht findest, wirst du nicht frei [38]. Muḥammad-i Qaṣṣāb-i Āmulī (erste hälfte des 5./11.jh.) nannte die ṣūfiyya von Harē (Harāt, harēwagān) »eigenschaftler« (ṣifātī), weil sie gottes barmherzigkeit, verzeihung und edelmut zu erreichen strebten statt gottes »wesen«, also eine gabe statt des gebers. Alles, was nicht gottes wesen sei, bilde einen schleier vor gott [39].

Eine schule konnte sich auf einen ort beschränken. Sulamī (gest. 412/1021) fand sprüche von Abū Bakr al-Wāsiṭī nur in Abīward und vor allem in Marw, keine im 'Irāq, weil Wāsiṭī den 'Irāq schon als knabe verlassen hatte [40]. Ibn al-'Arabī (gest. 638/1240) musste in Irbil einen šayḫ šuyūḫ von der falschen meinung bekehren, im muslimischen westen, also in Nordafrika und in Andalusien, sei die ṣūfik überhaupt unbekannt [41]. Die abwehr des teufels soll eine gruppe in Baṣra durch restlose liebe zu gott und eine gruppe in Damaskus (oder Syrien) durch feste gewissheit und hingebendes gottvertrauen ersetzt haben [42].

Lokale stile konnten sich unter fremdem einfluss aber auch ändern. In Baṣra waren zuerst, entsprechend der sündenbewussten asketenfrömmigkeit, die dort herrschte, in der nacht die stimmen derer, die vigilien hielten, zu hören. Nachdem aber in Bagdad eine schrift über die unaufrichtigkeit (die augen- und ohrendienerei) und über die gefahren des ichs erschienen war, hörten diese lauten nächtlichen andachten in Baṣra langsam auf [43]. Abū Isḥāq-i Kāzarūnī (gest. 426/1035) stand vor der wahl, ob er Muḥāsibī (gest. 243/857) mit

[36] Qušayrī: *Risāla*, kap. riḍā/komm. 3, 100-101. Ibn Qayyim al-Ǧawziyya: *Madāriǧ as-sālikīn*, Kairo 1333-4, I, 73.

[37] Qušayrī, unter Abū Bakr al-Ḥusayn b. 'Alī b. Yazdāniyār/komm. 1, 201.

[38] Anṣārī: *Ṭabaqāt* 146.

[39] Ǧāmī: *Nafaḥāt ul-uns*, im artikel über Āmulī, ausgabe von Mahdī-i Tawḥīdīpūr, Teheran 1336, 297, unten. Serge de Laugier de Beaurecueil: *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī*, Beirut 1965, 64, oben.

[40] Sulamī: *Ṭabaqāt*, Kairo 302, 6-8/Pedersen 302, 8-12.

[41] Ibn al-'Arabī: *Rūḥ al-quds fī muḥāsabat an-nafs²*, Damaskus 1970, 27.

[42] Muḥāsibī: *Ar-ri'āya li-ḥuqūq allāh*, bāb ma'rifat quwwat al-iḫlāṣ, Kairo 1970, 226-7/ed. Margaret Smith, in Gibb Memorial New Series 15, 1940, 111, 6-20.

[43] *Qūt* 1, 91, untere hälfte.

seiner these vom gelderwerb durch berufsarbeit, Abū 'Amr 'Abdalmalik b.'Alī al-Baladī al-Kāzarūnī (gest. 358/969) mit seinem weltabgewandten einsiedlertum oder Ibn al-Ḫafīf von Šīrāz mit seinem vermitteln zwischen reich und arm durch einziehen von geld bei den reichen und beschenken der armen folgen solle[44]. Mit der wahl des weges Ibn al-Ḫafīfs stellte er sich zugleich hinter einen gedanken des Abū Ḥafṣ an-Naysābūrī, der gesagt hatte: »Wer gibt und nimmt, ist mann. Wer gibt, aber nicht nimmt (das heisst für andere arbeitet), ist halbmann. Und wer nicht gibt und nicht nimmt, ist nichtsnutz ...«[45]. Kaykāwōs b. Iskandar b.Qābūs b.Wušmgīr (zweite hälfte des 5./11.jh.) verteilte dann diese verhaltensweisen auf verschiedene geografische gebiete. Leider gehen die handschriften seines fürstenspiegels aber auseinander oder sind zu undeutlich. Eine version schreibt: Die leute von Iṣfahān wollen, aber geben nicht, die leute von Ḫurāsān wollen nicht und geben nicht, die leute von Ṭabaristān wollen nicht, aber geben, die leute von Fārs wollen und geben[46]. Diese darstellung würde jedenfalls zu Kāzarūnī und seiner schule passen. Eine andere fassung, die Ḫurāsān als den ort des wollens und gebens hinstellt[47], würde Abū Ḥafṣ besser gerecht, der ja in Nēšābūr gelebt hatte. Aber beides lässt sich wiederum nicht ohne weiteres damit in einklang bringen, dass auch in Hamaḏān ein ṣūfī namens Abū l-Fatḥ Muḥammad b.Naṣr, der von rund 450/1058 bis genau 534/1139 lebte, »nahm und gab« und in seinem leben eine gewaltige summe empfangen und an die armen weitergegeben hat[48]. Ein lehrer Ibn al-'Arabīs, Abū 'Imrān Mūsā b.'Imrān al-Mārtulī, ging den weg Muḥāsibīs, das heisst nahm nichts und gab nichts[49]. Eine andere einteilung hatte Abū 'Alī ar-Rūḏbārī (gest. 322/934) gegeben. Er unterschied solche, die weder von der regierung noch von den brüdern etwas angenommen hätten, wie Yūsuf b. Asbāṭ (gest. 195/810-811) in Syrien, der von palmblattflechterei gelebt hatte; solche, die von regierung und brüdern geld angenommen hätten, wie Abū Isḥāq al-Fazārī (2./8.jh.), der das von brüdern erhaltene geld den zurückgezogenen frommen, die

[44] Maḥmūd b. 'Uṯmān: *Firdaws ul-muršidiyya*, in Bibliotheca Islamica 14, 1948, einleitung 57-61; persischer text 16-17/nachdruck Teheran 1333, 17.

[45] Sulamī: *Ṭabaqāt* 120,1-7/Pedersen 110,10-111,4.

[46] *Qābūsnāma*, ed. Sa'īd-i Nafīsī, Teheran 1312, 187,8-9.

[47] *Qābūsnāma*, ed. Ġulāmḥusayn-i Yūsufī, Teheran 1345, 255.

[48] Abū Sa'd 'Abdalkarīm b. Muḥammad as-Sam'ānī: *Al-muntaḫab*, hs. Topkapı Sarayı 2953, 244b (= Berlin mss. sim. or. 80, vgl. Brockelmann: GAL I,330).

[49] Ibn al-'Arabī: *Rūḥ al-quds*, 1970, 90/R.W.J. Austin: *Sufis of Andalusia*, London 1971, 87.

nicht arbeiteten, zugewiesen und das von der regierung erhaltene an die bewohner von Tarsus (an die grenze) geschickt hatte; solche, die nur etwas von brüdern, nie etwas von der regierung angenommen hätten, wie ʿAbdallāh b.al-Mubārak (gest. 181/797), der dann das geschenk in irgend einer weise vergolten hatte; und schliesslich solche, die nur etwas von der regierung, aber nie etwas von brüdern angenommen hätten, wie Maḫlad b.al-Ḥusayn (gest. 91/709-710), der gesagt hatte: Die regierung verlangt keinen dank, wohl aber die brüder[50].

Individuelle merkmale

Einige ṣūfiyya wurden nach einem auffälligen merkmal ihrer haltung oder lehre bezeichnet: Nūrī als mann der treue, Ǧunayd als mann der umsichtigen klugheit (?), Ruwaym (gest. 303/915-6) als mann der höflichkeit, Abū ʿAlī ar-Rūḏbārī (gest. 322/934) als mann der gewissenhaften peinlichkeit, Šiblī (gest. 334/946) als verzückter, Ibn ʿAṭāʾ als mann der eifersucht[51]. Andere stachen durch besondere gewohnheiten hervor. Abū Ḥamza al-Ḫurāsānī (gest. 290/903) reiste jedes jahr tausend parasangen nach Mekka und zurück, stets im weihezustand, nicht genau wie es das religionsgesetz vorschreibt[52]. Tirmiḏīs anschauung soll auf der wissenschaftlichen theologie gegründet gewesen und doch durch göttliche enthüllung mitausgebildet worden sein; er soll seine ṣūfischen lehrer gehabt und doch niemand nachgebetet haben[53]. Samnūn (gest. um 298/910) hatte in der liebe eine eigene richtung und stellte im unterschied zu den meisten scheichen die liebe vor die erkenntnis. Die liebe war für ihn der kern der ṣūfik und unerlässlich, zustände und standplätze galten ihm als spielerei[54]. Ähnlich wollte man in Šaqīq al-Balḫī den frommen erkennen, der alles auf die karte des gottvertrauens gesetzt hatte.

Abweichungen im gleichen punkt

Ein bequemes einteilungsmittel ergab das verschiedene verhalten der ṣūfiyya in einem punkt. Šaqīq al-Balḫī soll die lehre vertreten haben: »Wenn wir zu essen bekommen, essen wir. Wenn wir nichts

[50] Qušayrī: *Risāla*, kap. faqr/komm. 3, 242-3.
[51] Anṣārī: *Ṭabaqāt* 156.
[52] Qušayrī, unter dem namen/komm. 1, 186.
[53] *Taḏk.* 2, 91, 16-19.
[54] *Taḏk.* 2, 82, 20-24.

erhalten, üben wir geduld«. Ibrāhīm b.Adham (gest. 162/778-9) dagegen: »Das tun auch die hunde von Balḫ. Wenn wir zu essen bekommen, lassen wir den andern den vortritt. Wenn wir nichts erhalten, danken und lobsingen wir gott«[55]. Nach Qušayrī gab es ṣūfiyya, die die sesshaftigkeit dem reisen vorzogen, wie Ǧunayd, Sahl, Basṭāmī, Abū Ḥafṣ, andere, die ständig umherreisten, wie Abū ʿAbdallāh al-Maġribī (gest. vielleicht 299/911-2), Ibrāhīm b. Adham, wieder andere, die nur in ihrer jugend gereist waren und es mit den jahren aufgegeben hatten, wie Abū ʿUṯmān al-Ḥīrī und Šiblī[56]. Eine veränderung des verhaltens im alter wurde auch von Abū ʿAlī ad-Daqqāq (gest. 405/1015) in Nēšābūr berichtet. Er reiste jedes jahr in eine andere stadt[57], wurde dann gegen ende des lebens von einer starken leidenschaft aufgewühlt, die ihn bei einbruch der nacht aufs dach trieb. Hier fragte er die untergehende sonne nach andern leidensgenossen, die sie heute gesehen habe. Wegen der zunehmenden unverständlichkeit seiner redeweise fanden seine versammlungen nur noch wenig zuspruch, etwa 17-18 hörer kamen noch[58]. Ein weiteres einteilungsprinzip lieferte die frage, ob einsamkeit oder umgang mit den menschen das richtige sei. Ibrāhīm b. Adham, Dāwūd aṭ-Ṭāʾī (gest. vielleicht 162/778-9), Fuḍayl b. ʿIyāḍ (gest. 187/803), Sulaymān al-Ḫawwāṣ (2./8.jh.) sollen die einsamkeit vorgezogen haben[59]. In seinem haus in Bagdad zurückgezogen lebte ein Ibrāhīm al-Bannāʾ (zur zeit des Ǧunayd, 3./9.jh.). Abū Ḥamza al-Baġdādī (gest. wahrscheinlich 269/882-3)[60] soll wüsten und einöden, Abū l-Ḥusayn an-Nūrī ruinen, ein anderer berge aufgesucht haben[61]. Umgang mit den menschen pflegten Ǧunayd, Ruwaym, Ǧurayrī (gest. 311 oder 312/923 oder 924), Abū ʿAlī ad-Daqqāq, Abū Saʿīd al-Ḫarrāz (gest. vielleicht 279/892), Murtaʿiš (gest. 328/940), Nūrī zu einem teil seiner zeiten, Ṣubḥ as-Saqqāʾ (?), Raqqām (zeitgenosse Nūrīs), Abū Ḥamza (welcher?), Abū l-Ḥusayn al-Mālikī (überlebte Ḫayr an-Nassāǧ, der 322/934 gestorben ist), Šiblī, Kattānī (gest. 322/934), Dāmġānī (4./10.jh.), Abū Bakr al-Miṣrī (gest. 345/957), Abū ʿAbdallāh al-Maġribī, Ibrāhīm b. Šaybān al-Qirmīsīnī (gest. 337

[55] *Ḥilya* 8, 37-38. *Taḏk.* 1, 199, 22-200, 2, mit vertauschten rollen.
[56] Qušayrī, kap. safar/komm. 4, 23.
[57] Anṣārī: *Ṭabaqāt* 539.
[58] *Taḏk.* 2, 198, 22-199, 7.
[59] ʿUmar as-Suhrawardī: *ʿAwārif al-maʿārif*, kap. 53, Kairo 1939, 294 ff/ Maḥmūd-i Kāšānī: *Miṣbāḥ ul-hidāya wa miftāḥ ul-kifāya*, ed. Ǧalāl ud-dīn-i Humāʾī, Teheran 1323, 233 ff.
[60] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī: *Taʾrīḫ Baġdād*, Kairo 1931, 1, 393, 21-394, 2.
[61] *Adab al-mulūk* 34-36.

oder 339/948-9 oder 950-1), Abū Ya'qūb as-Sūsī (um 300/912), Abū Sulaymān 'Abdallāh al-Maġribī (4./10.jh.)[62], Abū Bakr ad-Dīnawarī (gest. 359 oder 360/970-1)[63], Farġānī (um 300/912)[64], al-Muzayyin al-Kabīr, al-Muzayyin aṣ-Ṣaġīr[65]. Von den späten nachkommen Aḥmad-i Ǧāms (gest. 536/1141) liebte und empfahl seinen novizen zurückgezogenheit Šihāb ud-dīn 'Umar, umgang und suche nach dem vollkommenen meister Mu'izz ud-dīn Ḫalīlullāh (gest. 843/1439-40)[66]. Auch zum ungemach sollen sich die ṣūfiyya verschieden eingestellt haben[67]. Einige hätten es bewusst angestrebt, um es standhaft zu ertragen, andere sogar, um sich darüber zu freuen, ja seien traurig geworden, wenn sie kein unglück gehabt hätten usw. Ebenso verhielten sich die frommen verschieden zu den frauen[68] und zum besitz. Sufyān aṯ-Ṯawrī, Ibrāhīm b. Adham, Basṭamī, Maǧd ad-dīn al-Baġdādī (gest. 616/1219) sollen geld gehabt haben. Auch 'Alā' ud-dawla-i Simnānī (gest. 736/1336), der das berichtet[69], war ein reicher mann. 'Ayn al-quḍāh al-Hamaḏānī (hingerichtet 525/1131) unterschied fromme, die über den mystischen pfad öffentlich und zu allen leuten sprachen, und andere, die es nur vor ihren schülern taten, und gibt eine lange liste von namen für jede der beiden gruppen[70]. Šams-i Tabrēzī (verschollen 645/1247-8) glaubte, einige verstorbene zeitgenossen, die er mindestens zum teil noch selbst gekannt hatte, nach der art ihrer »trunkenheit« und ihrem verhältnis zur schwarmgeisterei (*hawā*) und zum wahren geist (*rūḥ*) abstufen zu können. Einen 'Imād hielt er für vollkommen trunken im schwarmgeist, billigte ihm aber zu, dann doch, vom wahren geist berührt, den richtigen weg gefunden zu haben. Awḥad ud-dīn-i Kirmānī (gest. 635/1238) stellte er sozusagen ganz zum schwarmgeist. Sayyid Burhān ud-dīn Muḥaqqiq (gest. 638/1240-1), Mawlānās lehrer, sei vom wahren geist trunken gewesen und zwar stärker, als dessen schüler Mawlānā es sei, dieser habe es

[62] Vgl. Anṣārī: *Ṭabaqāt* 441. *Nafaḥāt* 229.
[63] R.A. Nicholson in seiner einleitung zu Sarrāǧ: *Al-luma' fī t-taṣawwuf*, XVI.
[64] Anṣārī: *Ṭabaqāt* 349.
[65] Das verhältnis zwischen beiden ist unklar. Einer von ihnen starb 328/940. Literatur bei Anṣārī: *Ṭabaqāt* 333, und Sulamī: *Ṭabaqāt*, Kairo, 382.
[66] 'Alī-i Būzǧānī: *Rawḍat ur-rayāḥīn*, Teheran 1966, 111-115.
[67] *Adab al-mulūk* 47.
[68] *Qūt* 2, 195, oben.
[69] Iqbāl-i Sīstānī: *Čihil maǧlis*, nr 36 und 38 (nach handschriften, s. *Fawā'iḥ*, einleitung 2, nr 5).
[70] *Šakwā l-ġarīb*, in JA 1930, 44 ff/222 ff/Teheran 1962, 20 ff/Arberry: *A Sufi Martyr* 44 ff.

dafür mehr mit den wissenschaften[71]. Im punkte heiligenwunder vertrat Abū l-ʿAbbās al-Mursī (gest. 685/1287) die meinung, dass sie bekannt gemacht werden müssten, ein Ibn Abī Ǧamra, dass sie geheimgehalten werden sollten. »Ihr verhalten ist verschieden« (*ṭarīquhumā muḫtalif*), sagt dazu ein schüler Ibn Abī Ǧamras[72].

Gesamthafte gliederungsversuche

Der ḥurūfische filosof Ṣāʾin ud-dīn Turka-i Iṣfahānī (gest. wahrscheinlich 836/1432) teilte die ṣūfiyya in drei kategorien: die verwirklicher (*muḥaqqiqān*) wie Ibn al-ʿArabī, die frommen (*abrār*) wie Naǧm ud-dīn-i Kubrā, und die guten (*aḫyār*) wie ʿUmar-i Suhrawardī (gest. 632/1234)[73]. Yaḥyā Bāḫarzī versuchte 723-4/1323-4 die verschiedenartigen ṣūfischen verhaltensformen in neun gruppen zusammenzufassen: 1) die sich dem gottesgedenken und überpflichtigen andachten widmen, 2) die exerzitien gegen das ich betreiben, 3) die den umgang mit den menschen meiden und in klausur und zurückgezogenheit bleiben, 4) die in fremden ländern herumreisen, 5) die den andern ṣūfiyya dienen, 6) die geistlichen kämpfen obliegen, 7) die sich selbst herabsetzen und auf das, was die leute von ihnen denken oder ihnen antun, nichts geben, 8) die ihre eigene schwäche eingestehen und mit ihr leben, 9) die gelehrte studien treiben und unterricht erteilen[74]. Beides unklare und wenig überzeugende aufteilungen. Zuvor, im 5./11.jh., hatte Ǧullābī[75] die gesamte ṣūfik in zwölf sekten zerlegt, von denen er zehn als im rahmen der islamischen dogmatik anerkannte und zwei, die ḥulūliyya und die ḥallāǧiyya samt verwandten gebilden,

[71] Šams-i Tabrēzī: *Maqālāt*, Teheran 1349, 133-134.

[72] Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad Zarrūq: *Qawāʿid at-taṣawwuf*, nr 162, Kairo, 1968, 102. Es gibt zwei Ibn Abī Ǧamra: einen ʿAbdallāh b. Saʿd (Aḥmad Bābā: *Nayl al-ibtihāǧ bi-taṭrīz ad-Dībāǧ*, am rand von Ibn Farḥūn: *Ad-dībāǧ al-muḏahhab*, Kairo 1329-30, 140; Brockelmann GAL, suppl. 1,635) und einen Muḥammad (Šaʿrānī: *Aṭ-ṭabaqāt al-kubrā*, Kairo 1954, 1, 160, nr 282), beide dem 7./13.jh. zugehörig. Ibn Qunfuḏ (gest. 810/1407-8): *Uns al-faqīr*, edd. Mohammed El Fasi et Adolphe Faure, Rabat 1965, 3: Es gibt leute, die ihre wundertaten so viel wie möglich verhehlen, und andere, die sie zeigen. Ein mann im maġrib zeigte seine wunder und sagte: Zeigt die wunder, damit ein interesse an dem gehorsam gegen gott erwacht!

[73] Sayyid ʿAlī-i Mūsawī-i Bihbihānī: *Aḥwāl u āṯār-i Ṣāʾin ud-dīn*, in McGill University Collected Papers, Teheran 1971, persischer teil 113.

[74] *Awrād ul-aḥbāb* 2, 55.

[75] Ǧullābī-i Huǧwīrī nennt sich immer Ǧullābī, nie Huǧwīrī. ʿAbdulḥayy-i Ḥabībī setzt seinen tod nach Anṣārī, also nach 481/1089 (Anṣārī: *Ṭabaqāt*, einleitung 15ff). Dagegen bestehen bedenken (hier 385). Die doxologie für einen toten bei Ǧullābī kann vom schreiber stammen.

als häretisch verwarf [76]. So lehrreich Ǧullābīs mitteilungen im einzelnen sind und so genau seine beschreibungen anmuten: auch diese einteilung ist künstlich und weit davon entfernt, von den wirklichen verhältnissen auch nur einen schwachen begriff zu geben. Ǧullābī sagt selbst, dass er allein in Ḫurāsān 300 ṣūfiyya getroffen habe, deren jeder seine eigene, bedeutungsvolle art (*mašrab*) gehabt habe [77]. Nicht weniger gewaltsam ist eine anonyme behauptung, dass die anhänger Ibn-i Ḫafīfs dem gottverlangen (*šawq*) und der gottschau (*ru'yat*), das heisst dem paradies, verhaftet geblieben seien, die anhänger Basṭāmīs und Ǧunayds dagegen sich zu gott selber gestellt und in allen unabänderlichen lagen sich gott befohlen hätten (*taslīm*). Bahā'-i Walad (gest. 628/1231) will angesichts dieser fülle des angebots die an sich richtige eingebung erhalten haben, dass alle wege zu beschreiten unmöglich sei und keinen zu gehen keinen lohn eintrage, dass daher einer gewählt werden müsse, und er durchschnitt — vermeintlich — den gordischen knoten, indem er sich, wie er sagt, für den »weg Mohammeds« entschied [78].

Lob der vielfalt

In letzter instanz galt die verschiedenheit der anschauungen und verhaltensweisen in der ṣūfik als gottgewollt und sogar als ein segen. Den streit über ein angebliches wort Mohammeds, das die meinungsverschiedenheit der gelehrten heiligt, hat Ignaz Goldziher dargestellt [79]. Er kann hier unerörtert bleiben. Nicht erst die heiligen, sondern schon die profeten hatten im rückblick der muslime jeder seine eigenart. Nach dem ṣūfī Abū Bakr 'Abdallāh b. Ṭāhir al-Abharī (gest. um 330/942) war der standplatz Adams der tadel (*malāma*), der Abrahams die heilheit (*salāma*) und der Mohammeds die ausgerichtetheit (*istiqāma*, reimprosa), denn laut sure 7, 23 tadelte sich Adam nach dem essen der verbotenen frucht im paradies: »Unser herr, wir haben gegen uns selber gehandelt«, laut sure 37, 84 trat Abraham »mit heilem herzen zu seinem herrn«, und laut sure 11, 112 erhielt Mohammed von gott den befehl: »Richte dich aus, wie dir geboten worden ist!« [80] Nach dem gleichen schema verteilte Ibn 'Aṭā' acht eigenschaften auf

[76] *Kašf ul-maḥǧūb*, ed. Shukovski 164, 8-14; 218 ff/übers. Nicholson 130-131; 176 ff.
[77] *Kašf ul-maḥǧūb* 216, 13-15/Nicholson 174.
[78] Bahā'-i Walad: *Ma'ārif*, ed. Furūzānfar, Teheran 1333, [1] 349.
[79] *Die Ẓâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig 1884, 94-102.
[80] Sulamī: *Tafsir*, sure 26, 89 (171a).

die vier »rechtgläubigen chalifen«, und zwar so, dass fünf, darunter natürlich auch die wahrhaftigkeit (*ṣidq*), aber nicht die schamhaftigkeit, auf Abū Bakr und die restlichen drei auf die drei andern chalifen entfielen: die anstrengung (*ǧahd*) auf 'Umar, die schamhaftigkeit auf 'Uṯmān, die gottesfurcht auf 'Alī[81]. Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī gab die schamhaftigkeit Abū Bakr, das recht 'Umar und die liebe 'Alī[82]. Nach Dārimī (gest. 255/869) liegt in den lehrdifferenzen nichts bedauerliches[83]. Basṭāmī sagte: »Die meinungsverschiedenheit der gelehrten ist eine göttliche barmherzigkeit ausser in der reinen ausfällung (*taǧrīd*) des einheitsbekenntnisses«[84]. Ruwaym fand, die ṣūfiyya seien gerade so lange auf gutem weg, als sie aneinander etwas auszusetzen hätten, und gingen zugrunde, sobald sie sich versöhnten[85]. Abū Sa'īd al-Ḫarrāz sah den grund für die unverträglichkeit der ṣūfiyya — so unverträglich waren sie nicht — in der eifersucht gottes, die nicht zulassen wolle, dass diese leute eine stütze bei ihresgleichen fänden statt nur bei gott[86]. Bei zu grossen abweichungen war das theologische wissen ein anhaltspunkt, durch den man wieder zurückfinden konnte. Aḥmad b.'Aṭā' ar-Rūḏbārī (gest. 369/979-980) neigte zu übertriebener gewissenhaftigkeit in der rituellen waschung, bis er einmal von einer stimme auf die einfache theologische lehre verwiesen wurde[87]. Auch die höflichkeit (gegen gott) vermochte, wenn sie einem zur zweiten natur geworden war, vor auswüchsen zu schützen. In mystischer trunkenheit übernahm den schutz dieser höflichkeit, wie es hiess, gott[88]. Nach Ḏū n-Nūn al-Miṣrī (gest. wahrscheinlich 245/859) führt gott den fehlgehenden durch eingebung eines tieferen wissens wieder auf die grosse strasse[89]. Sonst galten die verschiedenen frömmigkeitsstile vielleicht nicht als gleichwertig, aber doch als gleichberechtigt. Sie entsprachen der veranlagung des einzelnen und hatten jeder seine besondere ursache. Schon Yūsuf b. Asbāṭ erkannte als

[81] Sulamī: *Tafsir*, sure 48, 29, bei Paul Nwyia: *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans* 147.
[82] *Ḫatm al-awliyā'*, ed. 'Uṯmān Ismā'īl Yaḥyā, Beirut 1965, 441.
[83] A.J. Wensinck: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927, unter dissensions.
[84] *Kašf ul-maḥǧūb* 218, 14/Nicholson 176.
[85] Sulamī: *Ṭabaqāt* 181, 7-8/Pedersen 171, 8. Qušayrī: *Risāla*, kap. taṣawwuf/komm. 4, 9.
[86] *Taḏk*. 2, 43, 19-20. Vgl. Anṣārī: *Ṭabaqāt* 153.
[87] Sarrāǧ: *Luma'* 145, 14-19. Qušayrī: *Risāla*, kap. karāmāt/komm. 4, 167. *'Awārif*, kap. 27/Maḥmūd-i Kāšānī: *Miṣbāḥ* 294. *Awrād ul-aḥbāb* 2, 307.
[88] *Kašf ul-maḥǧūb* 433, 5-11/Nicholson 334-5.
[89] Sulamī: *Tafsir*, sure 18, 65 (128a).

mittel, die triebregungen aus dem herzen zu entfernen, zwei möglichkeiten an: entweder eine echte furcht oder ein erregendes verlangen[90]. Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 386/996) behauptete, dass die asketen bald aus verehrung gottes, bald aus scham vor gott, bald aus furcht vor gott, bald in der hoffnung auf die verheissung gottes, bald aus liebe zu gott auf die welt verzichtet hätten; die zuletzt genannten stünden am höchsten[91]. Über die reihenfolge von arbeit an sich selbst und schau schreibt Qušayrī: »Gottes verfahren mit den strebenden wechselt. Die meisten kommen zuerst zu den geistlichen kämpfen und gelangen erst nach erleiden von ach und weh zu hohen glanzpunkten, viele erhalten aber auch umgekehrt die enthüllung erhabener inhalte schon am anfang und erreichen dinge, die viele exerzitientreibende nicht erreichen, doch werden die meisten davon nach diesen freundlichkeiten auf die geistlichen kämpfe zurückgeworfen, damit sie die leistungen, die die exerzitientreibenden erbracht haben, nachholen«[92]. Der anonymus *Adab al-mulūk* fand, dass alle ṣūfiyya, ob sie als einsiedler, in ruinen, in höhlen, auf bergen, mit tieren oder unter menschen lebten, einander nützlich, argumente gegen das geschöpfliche weltleben, boten zwischen gott und mensch und im ziel eins seien[93]. Innerlich werde jeder ṣūfī von einem andern zustand beherrscht, der eine von der liebe, der andere vom verlangen, der dritte von der furcht, der vierte von der hoffnung, der fünfte von der zufriedenheit, der sechste von der standhaftigkeit (oder geduld), der siebente von der genügsamkeit, der achte von der dankbarkeit, der neunte vom gottvertrauen, der zehnte vom gottesgedenken. Und jeder spreche sich aus gemäss seinem zustand und seinem nu[94]. Andererseits wurde gerade der jeweils herrschende standplatz, insofern er in einem und demselben menschen wechselt, als ein geheimnis beschrieben, das nicht im nu selber, sondern erst später im inneren abstand ausgesprochen werde. Der in dem späteren nu nicht mehr dominierende standplatz sei allerdings nicht etwa verschwunden, sondern bestehe in oder unter dem dominanten weiter[95]. Damit wird das verhalten des nüchternen, sich selbst beherrschenden mystikers gemeint sein. Der trunkene oder überwältigte jedoch sprach das aus, was ihn im augenblick erfüllte, galt als

[90] *Taḏk.* 2, 78, 10-12.
[91] *Qūt* 2, 193, 9-12.
[92] *Risāla*, kap. irāda (gegen ende)/komm. 3, 121-122.
[93] *Adab al-mulūk* 34.
[94] *Adab al-mulūk* 57. Verteilung festgewordener begriffe.
[95] *Qūt* 2, 132, 19ff.

entschuldbar, wenn seine aussagen unter dem zwang des ausnahmezustandes die grenze des theologisch korrekten überschritten, und sollte nach Abū Ḥamza al-Ḫurāsānī (gest. 290/903) für das zum ausdruck gebrachte nicht getadelt werden [96]. Basṭāmī fand als trunkener bei Ǧunayd [97], Ǧūzǧānī (um 300/910) [98] und vielen anderen verständnis. Ein urteil durfte überhaupt nur jemand abgeben, der aus eigener erfahrung zwischen den zuständen zu unterscheiden wusste, wie Ibn 'Aṭā' ausdrücklich forderte [99]. Anṣārīs herz brannte für Ḫarrāz mit seinen tiefsinnigen andeutungen, für Abū Bakr al-Wāsiṭī mit seiner gelöstheit (*basṭ*) und für Abū al-Ḥusayn al-Qarāfī (4./10.jh.) mit seinem stürmischen wesen [100].

Niemand durfte sich durch die gegensätzlichkeit des verhaltens von frommen irremachen lassen. Ein 'Abdalmu'min aṣ-Ṣā'iġ bewirtete Riyāḥ (Rabāḥ) b. 'Amr al-Qaysī (2./8.jh.) bei sich zu hause in 'Abbādān, aber Riyāḥ konnte fast nichts essen, weil ihm die furcht vor dem grausen essen in der hölle den appetit verschlug. Da sagte Ṣā'iġ: Du hast deine art, wir die unsrige [101]. In Šīrāz besuchte königin Tarkān, die tochter des atabegen Sa'd b. Zangī, den scheich Ṣadr ad-dīn al-Muẓaffar (gest. 681 oder 688/1282 oder 1289) und fand ihn in einem feinen kleid mit kostbarem turban auf einem teppich, in der hand einen fächer; wohlgerüche erfüllten das haus. Dann besuchte sie den scheich Mu'ayyid ad-dīn und fand ihn auf einem umgedrehten schaffell, angetan mit einem groben wollmantel, und mit einem dicken tuch als turban. Sie machte sich gedanken über den verschiedenen aufzug der beiden scheiche und fragte sich: »Wenn die richtige art diese ist, was ist dann mit jener? Und wenn die andere richtig ist, was ist dann mit dieser?« Mu'ayyid ad-dīn erkannte durch hellsicht, was in ihr vorging, und sprach: Die art der gottesmänner ist verschieden. Die wege zu gott sind so zahlreich wie die atemzüge. Scheich Ṣadr ad-dīn hat eine art, die jenes andere verhalten mit sich bringt. Ich habe eine art, die dieses verhalten mit sich bringt. Beide arten sind richtig. Denke gutes davon und widersetze dich nicht, sonst gehst du zu-

[96] Sulamī: *Ṭabaqāt* 328, 9-15/Pedersen 330, 8-331, 6.
[97] *Luma'* 380, 10 ff.
[98] Sulamī: *Ṭabaqāt* 248, 1-8/Pedersen 244, 10-245, 6.
[99] Sulamī: *Tafsīr*, sure 13, 38, bei Nwyia: *Trois œuvres inédites* 69. *Taḏk.* 2, 70, 2-5.
[100] Anṣārī: *Ṭabaqāt* 152. Qarāfī war zeitgenosse des Tīnātī. Das namenverzeichnis der *Tarǧuma-i Risāla-i qušayriyya*, ed. Furūzānfar, Teheran 1967, 789 (unter Abū l-Ḥusayn-i Qarāfī), gibt als todesdatum 380/990 an. Ich weiss nicht, seit wann man im persischen *tarǧuma* statt *tarǧama* sagt.
[101] *Ḥilya* 6, 194.

grunde[102]. Die gegensätzlichen gebarungen schienen keineswegs beliebig vertauschbar. Im 8./14.jh. besuchte ein Abū ʿAbdallāh al-Kūmī al-Marrākušī in Marokko den gelehrten Abū ʿAbdallāh al-Baqūrī, fand ihn zwischen seinen büchern im staub, in einen dicken flickenrock gehüllt, schweisstriefend. Dann besuchte er Aḥmad b.ʿUṯmān b. al-Bannāʾ al-ʿAdadī al-Marrākušī (gest. 721/1321), wurde diesem durch eine dienerin gemeldet, traf ihn in einem gartenpavillon, in einem linnenkleid tunesischer fabrikation, zwischen kissen und wurde dann von einem diener mit zucker und zuckermelone bewirtet. Kūmī vergegenwärtigte sich den unterschied der beiden männer. Ibn al-Bannāʾ erriet wie üblich, was sein gast dachte, und erklärte: »Sässe Baqūrī an meiner und ich an seiner stelle, so litte der zustand beider von uns schaden«[103].

Selbst bei der lehrerwahl war nicht immer die grösse, sondern die art des lehrers entscheidend. Sie musste zu der veranlagung des schülers oder zu dessen bedürfnis passen. ʿAlāʾ ud-dawla-i Simnānī (gest. 736/1336) wurde gefragt, warum er sich der linie Maǧd ud-dīn-i Baġdādīs (gest. 616/1219) und nicht der Basṭāmīs angeschlossen habe. Simnānī wusste es nicht, konnte aber auf eine vision zurückverweisen, in der er das licht Basṭāmīs nur wie den jupiter, das licht Baġdādīs dagegen wie die sonne gesehen habe. Er wolle, so fuhr er fort, nicht Baġdādī über Basṭāmī stellen, aber wenn gott einem eine bestimmte innere konfiguration (*mašrab*) zugeteilt und man sich, in übereinstimmung damit, einem bestimmten weg verschrieben habe, lasse gott einem den gewählten meister immer als den höchsten erscheinen, damit man unbeirrt bleibe[104]. Er fordert dies sogar und nennt es »ausrichtung auf nur einen« (*tawḥīd-i maṭlab*)[105]. Der gleiche Simnānī wurde von seinem vater einmal nach den heiligen der zeit gefragt, zählte einige auf, erwähnte aber nicht seinen lehrer ʿAbdurraḥmān-i Kasirqī (-i Isfarāyinī, gest. 717/1317). Auf die frage des vaters, warum er denn

[102] Ǧunyad aš-Šīrāzī: *Šadd al-izār fī ḥaṭṭ al-awzār ʿan zuwwār al-mazār*, edd. Muḥammad-i Qazwīnī et ʿAbbās-i Iqbāl, Teheran 1328, 256.

[103] Ibn Qunfuḏ: *Uns al-faqīr wa-ʿizz al-ḥaqīr*, edd. Mohammed El Fasi et Adolphe Faure, Rabat 1965, 67-68.

[104] *Čihil maǧlis*, nr 39. Basṭāmī hatte schon vor Simnānī als hoher fixpunkt gedient. Šams-i Tabrēzī: *Maqālāt* 97, erzählt: Man fragte jemand: Ist dein scheich oder Abā Yazīd besser? Er antwortete: Mein scheich. Man fragte: Ist dein scheich besser als *ʾm*? Antwort: Der scheich. Frage: Dein scheich oder *ḫ*? Antwort: Ich habe die einheit und das einheitsbekenntnis dort erhalten, eine andere einheit kenne ich nicht. — *ʾm* scheint abkürzungszeichen für Mohammed, *ḫ* für gott (*ḫudā*) zu sein.

[105] *Zayn ul-muʿtaqid li-d-dīn il-muʿtaqad* (persische bearbeitung seines *Al-wārid aṭ-ṭārid šubhat al-mārid*), hs. British Museum Or. 9725, 292b.

novize Kasirqīs geworden sei, antwortete Simnānī: »Zur erreichung meines ziels konnte mich nur dieser anleiten. Ich wollte damals nicht wissen, wer die grossen heiligen seien, und mir den grössten aussuchen, sondern wollte den mystischen pfad beschreiten und kennen lernen. Wer einen grobschmied braucht, geht nicht zum goldschmied«[106].

Einen versuch uneingeschränkter überordnung unternahm man mit Aḥmad ar-Rifā'ī (gest. 578/1182). Dieser 'alide sei allen anderen heiligen so hoch überlegen, dass man als angehöriger einer andern richtung sehr wohl zu ihm, nicht aber umgekehrt von ihm zu einer andern derwischgemeinschaft sich bekehren könne. Der beherrschende gedanke war hier der, dass es nach Mohammed, dem siegel der profeten, auch ein siegel der heiligen geben müsse und dieser erzheilige in allen teilen den erzprofeten, Mohammed, spiegle. So habe zwar jeder heilige entweder ein einsprengsel eines alten profeten in sich getragen, züge Noahs, Davids, Jesu usw. — namen werden genannt — aber nur Rifā'ī die züge des profeten Mohammed[107], oder ein jeder der heiligen sei auf eine besonderheit spezialisiert gewesen: Ma'rūf al-Karḫī auf den »blick« (*naẓar*), Sarī as-Saqaṭī auf die entschlossenheit, Ǧunayd auf die zunge, Šiblī auf das hohe streben (oder wirkungsvermögen) usw., und nur Rifā'ī habe alles[108].

Auch andere, zum beispiel Mawlānā, sind so zu letzten heiligen emporstilisiert worden.

Widersprüche und unklarheiten der überlieferung

Diese wenigen, aus einer unabsehbaren fülle herausgegriffenen belege sollten zeigen, dass und wie die ṣūfiyya die divergenz ihrer verhaltens-und seinsweisen anerkannten und darzustellen suchten. Doch bei näherem zusehen ergeben sich widersprüche und unklarheiten. Nach dem anonymus *Adab al-mulūk* soll Ruwaym die gesellschaft geliebt haben. Wie reimt sich das mit einer frage, die nach Tawḥīdī (gest. 414/1023) an Ruwaym gerichtet worden ist: Was liess dich davon abstand nehmen, einen freund zu suchen? Und mit dessen antwort: Meine hoffnungslosigkeit, einen solchen zu finden?[109] Nach demselben

[106] *Čihil maǧlis*, nr 39. Hermann Landolt: *Simnānī on Waḥdat al-wujūd*, in McGill University Collected Papers, Teheran 1971, englischer teil 97-98.

[107] 'Izz ad-dīn Aḥmad aṣ-Ṣayyād ar-Rifā'ī (gest. 670/1271-2): *Al-ma'ārif al-muḥammadiyya fī l-waẓā'if al-aḥmadiyya*, Bulaq 1305, 59-60.

[108] Muḥammad Abū l-Hudā Afandī aṣ-Ṣayyādī ar-Rifā'ī: *Al-kulliyyāt al-aḥmadiyya*, Kairo 1908, 134 (worte aus der letzten versammhung Rifā'īs 578/1182).

[109] *Adab al-mulūk* 36. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī: *Aṣ-ṣadāqa wa-ṣ-ṣadīq*, Damaskus 1964, 81.

anonymus lebte Nūrī am liebsten in ruinen, wurde von Ǧunayd manchmal eine ganze woche lang gesucht und bekam dann, wenn er gefunden war, etwas brei[110]. Das passt schlecht zu der mitteilung ʿAṭṭārs (gest. 618/1221), dass eine besonderheit Nūrīs eben die gewesen sei, dass er den umgang mit den armen als eine religiöse pflicht und die zurückgezogenheit als unwohlgefällig erklärt habe, auch wenn er, einschränkend, den umgang nur in verbindung mit altruismus habe gelten lassen[111]. Nach einer überlieferung bei Anṣārī soll Nūrī zwar ein jahr, ohne sich auf jemand einzulassen, durch Bagdad gewandert sein und anschliessend zwei jahre in einer ruine gehaust haben, ohne mit jemand zu sprechen[112]. Aber wenn das richtig ist, ist die darstellung des anonymus eine unzulässige verallgemeinerung und gibt ein falsches bild von der wirklichkeit. Ausserdem heisst es anderswo wiederum, Nūrī habe zwanzig jahre lang immer von zu hause brot mitgenommen und auf dem markt als almosen verteilt[113]. Der anonymus *Adab al-mulūk* behauptet aber weiter, erfahren zu haben, dass Nūrī auch in einer ruine gestorben sei. Ǧunayd habe ihn begraben und aufs grab geschrieben: Das ist das grab des Abū l-Ḥusayn an-Nūrī, der den erbarmer liebte. Die gewöhnliche meinung war jedoch die, dass Nūrī über einen vers, den er hörte, in verzückung geriet, ins unbewohnte gebiet lief, hier immer den vers wiederholend auf den stoppeln eines abgehauenen röhrichts herumtrat und sich dabei die füsse so zerschnitt, dass er daran starb[114]. Zu diesen unstimmigkeiten gesellen sich die sehr schematischen rubrizierungen Ǧullābīs, die unüberprüfbare zweiteilung der ṣūfiyya durch ʿAyn al-quḍāh, manches subjektiv und rhetorisch anmutende einzelurteil, die unvollständigkeit der angaben und die unzuverlässigkeit mancher quellen. Die unsicherheit und die verdächtigen gewaltsamkeiten der überkommenen einheimischen charakterisierungen verbieten dem heutigen betrachter, die alten urteile einfach zu übernehmen oder nebeneinander stehen zu lassen, und berechtigen, ja verpflichten ihn, alles neu durchzusehen, das fragwürdige als solches zu erkennen und womöglich richtigere profile zu zeichnen.

Auf die uneinheitlichkeit der »mystischen theologie« und die »vielfältigen abstufungen«, in denen sie sich vom »kirchlichen typus« entfernt oder sich ihm annähert, auf die »weite kluft«, die beispielsweise

[110] *Adab al-mulūk* 35.
[111] *Taḏk.* 2, 46, 12-15.
[112] Anṣārī: *Ṭabaqāt* 159-160. *Nafaḥāt*, unter Nūrī, 79.
[113] *Ta'rīḫ Baġdād* 5, 131, 20-132, 1.
[114] *Lumaʿ* 290, 7-17. *Ta'rīḫ Baġdād* 5, 135, 18-136, 1. Yaḥyā Bāḫarzī: *Awrād ul-aḥbāb* 2, 198.

einen Qušayrī von einem ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī — worüber allerdings viel zu sagen wäre — einen Tustarī von einem Ḥallāǧ trenne, hat Tor Andrae hingewiesen[115], und für zahlreiche vertreter der vorklassischen und klassischen ṣūfik hat Louis Massignon die fäden der zusammengehörigkeit neu geknüpft.

[115] Tor Andrae: *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde*, Archives d'Études Orientales 16, Stockholm 1918, 152.

2. DIE QUELLEN ÜBER ABŪ SAʿĪD

Hauptquellen

Hier soll nun ein verhältnismässig leichter fall vorgenommen und eine persönlichkeit untersucht werden, deren eigentümlichkeit von weitem in die augen springt: Abū Saʿīd Faḍlullāh b. Abī l-Ḫayr Aḥmad-i Mēhanī (357-440/967-1049).

Über diesen ṣūfī besitzen wir die monografie *Abû Saʿîd ibn Abiʾl-Khayr* von Reynold Alleyne Nicholson in seinen *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921 (reprinted 1967), 1-76, den artikel Abū Saʿīd Faḍl Allāh b. Abī l-Khayr von Hellmut Ritter in der EI², Ġulāmḥusayn-i Yūsufīs aufsatz *ʿĀrifī az Ḫurāsān* in der Maǧalla-i Dāniškada-i Adabiyyāt wa ʿUlūm-i Insānī-i Mašhad 5, 1348/1969, 135-191, und einen abschnitt in ʿAbdulḥusayn-i Zarrīnkūbs artikelfolge *Ǧustuǧū dar taṣawwuf-i Īrān*, in der Maǧalla-i Dāniškada-i Adabiyyāt wa ʿUlūm-i Insānī-i Tihrān 86-87, 1353, 1-5.

Die hauptquellen über ihn sind zwei persische lebensbeschreibungen und spruchsammlungen, die von zweien seiner ururenkel verfasst worden sind:

1) Die *Ḥālāt u suḫanān-i šayḫ Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr-i Mēhanī*, verfasst vor 541/1147 von Ǧamāl ud-dīn Abū Rawḥ Luṭfullāh b. Kamāl ud-dīn Abū Saʿīd Saʿd b. Abū Saʿd Asʿad b. Abū Ṭāhir Saʿīd b. Abū Saʿīd Faḍlullāh (geboren vor 490/1096, gestorben 541/1147 [1]), heraus-

[1] C.A. Storey: *Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey.* Vol. 1, part 2, London 1953, 928-929. Der name des scheichs Abū Saʿīd im titel ist nicht original und wechselt in den ausgaben. In *Asrār ut-tawḥīd*, ed. Ṣafā 8, 11/ed. Shukovski 7, 3 lautet der titel *Ḥālāt* (var. *Ḥālat*) *u suḫanān-i šayḫ-i mā*. Die frage nach dem verfasser wird so lange nicht sicher zu beantworten sein, als der text der *Asrār* nicht sicher hergestellt ist. *Asrār*, ed. Ṣafā 8, 7-9, liest: »Früher, zur zeit der ausgerichtetheit (=als in Mēhana noch alles in ordnung war?), hatte der erhabene, der imam, der gelehrte Ǧamāl ud-dīn Abū Rawḥ Luṭfullāh b. Abī Saʿīd (falsch Saʿd), der mein cousin war, eine sammlung angelegt auf bitten eines novizen«. Die ausgabe Shukovski 6, 20-21 und die handschrift Landolt 5a, 12-14 haben: »Früher, zur zeit der erhabenen ausgerichtetheit (titel!), des gelehrten imams Ǧamāl ud-dīn Abū Rawḥ Luṭfullāh b. Abī Saʿīd hatte mein cousin eine sammlung angelegt auf bitten eines novizen«. *Asrār* Ṣafā 385, 4-5/hs. Landolt 250b, 2-3 steht: »Ǧamāl ud-dīn Abū Rawḥ, der mein cousin war«, ausgabe Shukovski 479, 10-11: »Kamāl ud-dīn Abū Rawḥ, der mein cousin war«. Hier hängt manches an der iḍāfa. Ist *dar ʿahd-i istiqāmat-i aǧall* und Kamāl ud-dīn-i Abū Rawḥ zu lesen? Dann wäre der verfasser der *Ḥālāt* der sohn des Abū Rawḥ, wie seit Shukovski allgemein angenommen wird. Der verfasser war aber, wie er selbst sagt, der enkel des Abū Saʿd Asʿad (mehrfach

gegeben von Valentin Shukovski, St. Petersburg 1899, dann von Īraǧ-i Afšār in 1. auflage Teheran 1331, in 2. auflage Teheran 1341[2].

2) Die *Asrār ut-tawḥīd fī maqāmāt iš-šayḫ Abī Sa'īd*, verfasst zwischen 574/1178-9 und 588/1192[3] von Luṭfullāhs cousin Muḥammad b. Nūr ud-dīn Munawwar b. Abī Sa'd As'ad, hgg. v. Valentin Shukovski im gleichen band wie die *Ḥālāt u suḫanān*, St. Petersburg 1899, nachgedruckt von Aḥmad-i Bahmanyār Teheran 1313/1934-5, neu herausgegeben von Ḏabīḥullāh-i Ṣafā Teheran 1332/1953[4], reprint Teheran 1348/1969-1970. Eine arabische übersetzung lieferte Is'ād 'Abdalhādī Qandīl Kairo 1966 (*Neuerwerbungen der Universitätsbibliothek* Tübingen, Orientalische Abteilung, 1975, Nr 5,21), eine französische, nicht ganz vollständige Mohammad Achena unter dem titel: Mohammad Ebn E Monawwar: *Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id. Mystères de la connaissance de l'Unique* (Asrar al

falsch in *Ḥālāt*), und nach ausweis von Sam'ānīs *Muntaḫab*, hs. Topkapı Sarayı 2953 (= Berlin mss. sim. or. 80), 195b war Abū Rawḥ Luṭfallāh b. Abī Sa'īd Sa'd b. Abī Sa'd As'ad b. Abī Ṭāhir Sa'īd b. Abī Sa'īd Faḍlallāh tatsächlich der cousin des verfassers der *Asrār*. Also müssen entsprechende eingriffe (welche, ist sache eines neuherausgebers) im text der *Asrār* vorgenommen werden. Man könnte zum beispiel *dar* streichen und *pēš az īn 'ahd* lesen. Die lebensdaten Abū Rawḥs gibt Sam'ānīs *Muntaḫab* 195b. Trotz des grossen altersunterschiedes sind die beiden verfasser, was die zahl der generationen betrifft, gleich weit von Abū Sa'īd entfernt. Ein stammbaum findet sich am schluss dieses buches. Dass sich der verfasser der *Ḥālāt* an der spitze von ḥadīṯgewährsmännerketten selbst mit namen nennt, ist nichts aussergewöhnliches. Schon merkwürdiger ist sein name einmal am anfang eines anderen berichts, *Ḥālāt* 62/Shuk. 37, 6. Meine meinung, dass Ǧamāl ud-dīn Abū Rawḥ Luṭfullāh die *Ḥālāt* verfasst hat, teilt, wie ich nachträglich sehe, Malik uš-šu'arā'-i Bahār: *Sabkšināsī*[2], Teheran 1337, 2, 198. — Das ursprüngliche buch *Ḥālāt* reicht nur bis p. 110 der ausgabe Afšār/p. 64, 7 der ausgabe Shukovski. Der rest besteht aus anhängen, die im 6./12. und 7./13. jh. angefügt worden sind. Die genauen verhältnisse und wie weit der text des ursprünglichen buches unberührt geblieben ist, hat die filologie noch festzustellen.

[2] Ich gebe die stellen nach der 2. auflage, dahinter Shukovski.

[3] *Asrār ut-tawḥīd*, ed. Ṣafā 45; 48/ed. Shukovski 46, 16; 50, 10: »einige 30 jahre« nach den ġuzz. *Asrār* 352/Shuk. 441, 6-7: »34 jahre« oder »30 und 40 jahre« nach der verödung des grabes. Eine erörterung der zahlen hiernach 403-405. Storey: *Persian Literature*, 1, 2, 929, anm. 1.

[4] Ich zitiere Ḏabīḥullāh-i Ṣafā und Shukovski. Übersicht über die handschriften bei Aḥmad-i Munzawī: *Fihrist-i nusḫahāy-i ḫaṭṭī-i fārsī*, 3, 1, Teheran 1349, p. 1028. Ǧawād-i Nūrbaḫš, leiter der ḫānaqāh-i ni'matullāhī in Teheran, kennt eine nicht verzeichnete privathandschrift, die an alter die anderen codices übertreffen soll (mündliche mitteilung 1974). 1974 erwarb Hermann Landolt, professor an der McGill University in Montreal, eine handschrift, die am wochentag von Abū Sa'īds tod, einem donnerstag, am 23. ǧumādā I 856/14. juni 1452, am grab Abū Sa'īds zu Mihna von ḥāǧǧī Muḥammad b. Muḥammad ar-Rāfi'ī al-Ǧāǧarmī vollendet worden ist. Sie enthält 255 blatt zu 17 zeilen auf glattem papier, mit goldrahmen und folgeweisern, überschriften rot, in sehr deutlichem, schönem nasḫ; 26 × 18; 17 × 12. Für die erlaubnis, sie zu xerokopieren, spreche ich ihm hier meinen wärmsten dank aus.

Tawhid...). Traduction du persan et notes par Mohammad Achena, Paris Unesco 1974.

Sämtliche ausgaben der beiden hauptwerke sind verbesserungsbedürftig.

Ibn-i Munawwar legte seinen *Asrār* das werk seines cousins Luṭfullāh zugrunde und erweiterte es mit neuen nachrichten auf etwa den sechsfachen umfang. Die ṣūfischen lehrstücke, mit denen sein vorgänger jedes seiner kapitel eingeleitet hatte, liess er weg. Die *Asrār* sind die erste persische ṣūfībiografie, die einem fürsten gewidmet ist: dem ġōridensultan Ġiyāṯ ud-dīn Abū l-Fatḥ Muḥammad b.Sām, der über ein weit nach Indien sich ausdehnendes reich herrschte (558-599/1163-1203)[5].

Die zuverlässigkeit dieser beiden hauptquellen wird erschüttert einmal durch ihr bestreben, Abū Sa'īd zu verherrlichen. Einerseits versuchen sie, Abū Sa'īd über jedes menschliche mass hinauszuheben, andererseits, ihn aus allen auseinandersetzungen mit seinen gegnern siegreich hervorgehen und keinen zeugen gegen ihn gelten zu lassen. Gerade solche aber hatte es unter seinen zeitgenossen gegeben, und sie hatten sich, wie wir aus nebenquellen wissen, von Abū Sa'īd keineswegs immer eines besseren belehren oder einfach mattsetzen lassen. Die parteiische einseitigkeit muss notwendig das bild der wirklichen vorgänge verzerren. Zum andern klafft zwischen dem tod Abū Sa'īds und dem tod des verfassers der älteren dieser beiden lebensbeschreibungen eine lücke von hundert jahren, und Ibn-i Munawwar behauptet, bis auf seinen cousin Luṭfullāh (gest. 541/1147) hätten schriftliche aufzeichnungen gefehlt, die nachrichten über Abū Sa'īd seien nur mündlich weitergegeben worden[6]. Bei näherem zusehen erhellt sich diese bedenkliche aussicht allerdings etwas durch die feststellung, dass solche aufzeichnungen doch bestanden haben müssen, denn Ibn-i Munawwar hatte auch schriftstücke vermutlich eines andern nachkommen Abū Sa'īds, Abū l-Barakāt-i Šayḫ[7], und eines Abū l-Qāsim Ǧunayd b.'Alī aš-Šarmaqānī[8] vor sich, und sein älterer cousin

[5] *Asrār* 10, mitte/Shuk. 9, 7-12. Wahrscheinlich sind die *Asrār* in Harāt verfasst oder abgeschlossen worden (s. hier 409).

[6] *Asrār* 6/Shukovski 4, 8-15.

[7] Nr 23 des stammbaums hier 521. *Asrār* 114; 303; 336/Shuk. 136, 6; 381, 17; 424, 1. Ǧullābī: *Kašf ul-maḥǧūb*, ed. Shukovski, 410, 1: *yāftam*/Nicholson 318: »ich habe gelesen«.

[8] *Asrār* 29, ult/Shuk. 29, 8 (Šarmaġānī, ohne Ǧunayd, variante bei Ṣafā, 29, anm. 27, unstimmig). Ǧullābī: *Kašf*, 216, 2, kennt einen Abū l-'Abbās-i Surmaqānī (mit abweichenden lesarten), vielleicht in Šarmaqānī zu verbessern. Das gentilicium fehlt in Nicholsons übersetzung 173.

Luṭfullāh spricht sogar von etwa 200 »sitzungen« (*mağlis*) Abū Sa'īds, die die leute in den händen hätten[9]. Aber das unbehagen darüber, dass die hauptgebäude unserer kenntnis zum teil auf einem fliessenden grund hundert jahre schaffender und wirkender erzählfreude errichtet sind, bleibt bestehen und verstärkt sich noch, wenn man sieht, wie darin auch wandermotive wie die »männerklausur«[10], wanderlegenden wie die »mausgeschichte« (*qiṣṣat al-fa'ra*)[11] und die geschichte von der asche, die an stelle des verdienten feuers über einen frommen ausgeleert wird[12], vielleicht auch zwei geschichten, die ursprünglich zu Aḥmad b. Ḫiḍrōya (gest. 240/854-5) gehörten[13], auf Abū Sa'īd übertragen sind. Ob unsere beiden hauptquellen die alten nachrichten, die schriftlich nicht fixiert waren, wirklich so treu wiedergeben, dass man ihre prosa getrost als beispiel für die prosa der ersten hälfte des 5./11.jh., ja des »sāmānidischen« stils, auffassen darf, wie Malik uš-šu'arā'-i Bahār mit entschiedenheit behauptet[14], dies sei dahingestellt. Schon die abweichungen zwischen den *Ḥālāt* und den *Asrār* lassen die grössten zweifel dagegen aufkommen.

Nebenquellen, zum teil von den hauptquellen abweichend

Eine bedeutende nebenquelle aus dem 5./11.jh. haben beide hauptautoren übersehen oder verschmäht: Ǧullābīs *Kašf ul-maḥǧūb*. Ein vergleich zeigt, dass dadurch einiges unters eis geriet, anderes im widerspruch zu den hauptquellen steht und etliches auch in anderer

[9] *Ḥālāt*, kap. 4, schluss, 96/Shuk. 55, 21-23. Nach Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 539, sammelte Qušayrī die *mağālis* seines lehrers und schwiegervaters Abū 'Alī ad-Daqqāq.

[10] *Asrār* 136-137/Shuk. 160, 18-162. Vgl. Ǧullābī 418/Nicholson 323; Sadīd ud-dīn Muḥammad-i Ġaznawī: *Maqāmāt-i Žandapīl*, ed. Ḥišmatullāh-i Mu'ayyad, Teheran 1960, 55-58; *Manāqib-i Awḥad ud-dīn-i Kirmānī* 228, 8-20; Aflākī: *Manāqib ul-'ārifīn*, ed. Tahsin Yazıcı, Ankara 1959-61, 122-124 (vgl. 319, 14-320,3); *Ǧāmi'-i mufīdī* bei Jean Aubin: *Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani*, Bibliothèque Iranienne 7, Teheran-Paris 1956, 159, 9-160, 10, versifiziert bei Nūr'alīšāh-Rawnaq'alīšāh-Niẓām'alīšāh : *Ǧannāt ul-wiṣāl*, ed. Ǧawād-i Nūrbaḫš, Teheran 1348, 855-856; Erich Gross: *Das Vilâjet-nâme des Hâǧǧî Bektasch*, Türkische Bibliothek 25, Leipzig 1927, 35-36. — Das motiv übertragen auf eine gefängnishaft bei O. Houdas: *Tarikh es-Soudan*, Publ. École des Langues Orientales Vivantes, 4e série, vol. 13, Paris 1900, französischer teil 246/arabisch 159-160.

[11] *Asrār* 213, oben/Shuk. 256, 5-17. *Taḏk.* 1, 317, 5-318, 1.

[12] *Asrār* 255, 8-13/Shuk. 272, 4-11. Hellmut Ritter: *Das meer der seele*, Leiden 1955, 229. *Taḏk.* 2, 58, 7-10.

[13] *Asrār* 104-105; 112/Shuk. 123, 19-124; 134, 9-135, 5. *Taḏk.* 1, 294, 3-10; 292, 10-21. R.A. Nicholson: *The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí*, Gibb Memorial New Series IV 7, 252, kommentar zu 2, 376.

[14] *Sabkšināsī*[2], Teheran 1337, 2, 198. Gilbert Lazard: *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris 1963, 120, ist vorsichtiger.

form im umlauf war. Bei den hauptautoren Luṭfullāh und Ibn-i Munawwar fehlen die arabischen sätze: Armut ist reichtum (= unbedürftigkeit) durch gott[15], und: Ṣūfīk ist stehen des herzens bei gott ohne zwischenglied[16], fehlt der satz: Uns hat man an den göttlichen hof über die knechtlichkeit, scheich Muẓaffar über die herrschaftlichkeit gebracht, von Ǧullābī richtig erklärt: mich durch geistliche arbeit zur schau, ihn von der schau zur geistlichen arbeit[17]. Den hauptautoren fehlt die geschichte vom verjagen eines mannes, der mit dem linken bein die moschee betrat[18]. Im widerspruch zu der einstellung zum reichtum, die die hauptautoren von Abū Sa'īd verkünden, behauptet Ǧullābī, Abū Sa'īd habe den reichtum über die armut gestellt[19]. Das hinderte nicht, dass Abū Sa'īd bei einem der hauptautoren den reichtum eines seiner wohltäter segnet[20]. Überlieferungen, die sich bei den hauptautoren nicht finden, aber als varianten und dubletten mit solchen der hauptautoren in verbindung bringen lassen, sind folgende:

Nach Ǧullābī schwieg Abū Sa'īd vor Abū l-Ḫasan-i Ḫaraqānī (gest. 425/1033) und erklärte dann: Es genügt, wenn über Einen einer redet. Ḫaraqānī habe Abū Sa'īd zu seinem nachfolger ernannt[21]. In den *Asrār ut-tawḥīd* ernennt Ḫaraqānī seinen besucher nicht zum nachfolger, sondern bittet ihn bloss, sich auf seinen, Ḫaraqānīs, platz zu setzen[22], und Abū Sa'īd schweigt sich aus, weil er zum hören gekommen war[23]. Nach Ǧullābī hätte Abū l-Faḍl (-i) Ḥasan-i Saraḫsī in Saraḫs Abū Sa'īd am flussufer getroffen und ihm gesagt: »Dein weg ist nicht der, den du gehst. Geh deinen eigenen!« Und darauf habe Abū Sa'īd mit seinen exerzitien begonnen[24]. *Asrār* 25, 4 v.u.-pu/ Shuk. 24, 12-14, dagegen: Als ich in Saraḫs bei Abū 'Alī-i Faqīh studierte, wanderte ich eines tages am ufer eines baches diesseits und pīr Abū l-Faḍl jenseits. Er blickte mich unten durch an. Alles, was ich bin seit damals bis heute, verdanke ich diesem blick. Nach Ǧullābī

[15] Ǧullābī 26, 3/Nicholson 22.
[16] Ǧullābī 207, 13/Nicholson 165.
[17] Ǧullābī 212, 16-18/Nicholson 170. Vgl. hier 13 Qušayrī.
[18] Ǧullābī 275, 12-14/Nicholson 218.
[19] Ǧullābī 24, 8-9/Nicholson 21. Dagegen *Asrār* 303; 304; 319; 329/Shuk. 382, 4; 382, 10-11; 402, 4-6; 413, 16-18; 414, 3-4.
[20] *Asrār* 244-245/Shuk. 299, 16-301, 2. Hier 340-341.
[21] Ǧullābī 205, 1-5/Nicholson 163. Andere versionen in der Ḫaraqānīlegende *Nūr ul-'ulūm*, ed. Berthels in der russischen zeitschrift Iran 3, 194-195.
[22] *Asrār* 148, 8/Shuk. 177, 5-6.
[23] *Asrār* 149, 4; 158, 11/Shuk. 178, 5-6; 190, 15-16.
[24] Ǧullābī 206, 17-207, 2/Nicholson 165.

fror Abū Sa'īd auf seinem übergang von Nēšābūr nach Ṭōs. Ein derwisch spielte mit dem gedanken, seinen turban zu zerreissen und ihn ihm um die füsse zu wickeln, doch das geld reute ihn, so dass er es sein liess. In der versammlung in Ṭōs fragte er Abū Sa'īd nach dem unterschied zwischen (göttlicher) eingebung und (teuflischer) einflüsterung. Abū Sa'īd erklärte: »Eingebung war es, als man dir sagte: Zerreiss den turban, um Abū Sa'īd die füsse zu wärmen! Einflüsterung war das, was dich daran hinderte«[25]. Die geschichte reiht sich an mehrere beispiele für Abū Sa'īds gedankenlesekunst, die in den *Asrār ut-tawḥīd* stehen. Am nächsten kommt sie vielleicht dem bericht über die bekehrung seines späteren leibdieners Ḥasan-i Mu'addib. Abū Sa'īd bat in einer versammlung in Nēšābūr um ein tuch für einen armen mann. Ḥasan dachte zweimal an seinen turban, verwarf aber beidemal den gedanken, weil ihm der turban zu kostbar schien. Ein nachbar stellte dem scheich die frage, ob gott zum menschen spreche. Abū Sa'īd antwortete: »Wegens eines turbans aus Ṭabaristān nur zweimal«[26]. Die kalten füsse des scheichs bei jenem übergang erinnern an die beinquetschung, die Abū Sa'īd bei seinem endgültigen auszug aus Nēšābūr auf jenem pass erlitten haben soll[27]. Nach Ǧullābī bat in einer versammlung in Nēšābūr ein armer mann den scheich um eine gabe. Ein reicher kaufmann, der die versammlungen des scheichs regelmässig besuchte, wollte ihm zuerst eine goldmünze geben, entschloss sich dann aber zu einer kupfermünze. Später stellte der kaufmann dem scheich die frage, ob man mit gott rechten dürfe. Abū Sa'īd erwiderte: Das war rechten, als du den befehl erhieltest, die goldmünze zu geben, und die kupfermünze gabst[28]. Auch diese geschichte klingt an die von Ḥasan-i Mu'addibs bekehrung an, stellt sich aber auch zu der von dem mann, der sein geld vor dem besuch der versammlung Abū Sa'īds in Mēhana vergrub, um es vor dem zugriff des scheichs zu sichern, von diesem dann aber aufgefordert wurde, das versteckte geld zu holen[29], und zu ähnlichen erzählungen. Nach Ǧullābī liess Abū Muslim Fāris b. Ġālib al-Fārisī vom luxus Abū Sa'īds sich im stillen zu der hadernden frage verleiten, was das noch mit derwischtum zu tun habe, bekam jedoch vom scheich die laute gegenfrage zu

[25] Ǧullābī 207, 17-208, 2/Nicholson 165-166.

[26] *Asrār* 71/Shuk. 75, 12-76, 17. *Ḥālāt* 57/Shuk. 34, 4-22. Nachklang ohne namen bei Aflākī: *Manāqib ul-'ārifīn*, ed. Tahsin Yazıcı, Ankara 1961, 2, 808, 5-809, 15, als exemplum eingeschachtelt in einen analogen bericht über Sulṭān-i Walad.

[27] *Asrār* 162/Shuk. 196, 1-15.

[28] Ǧullābī 410, 1-6/Nicholson 318.

[29] *Asrār* 192-193/Shuk. 232, 6-233, 4.

hören: »Wo hast du gelesen, dass einer, der noch sich selbst sieht, ein derwisch ist? Da ich alles als besitz gottes betrachte, werde ich auf den thron gesetzt und du wirst unten gehalten«[30]. Dies entspricht in *Asrār* einer geschichte, die in Ḫaraqān spielt und in der der besucher Abū Saʿīds, der richter der gegend, bei der zurechtweisung durch den scheich in ohnmacht fällt[31]. Die zurechtweisung lautet in einer kürzeren fassung bei Ǧullābī (207, 8-10/Nicholson 165) so: »In welchem dīwān hast du gefunden, dass die bezeichnung 'armer' noch auf jemand anwendbar ist, dessen herz in der schau gottes steht?« und wird von Ǧullābī erklärt: Die vertreter der schau sind reich in gott (= unbedürftig durch gott); arme sind noch vertreter des geistlichen kampfes. In *Asrār* im gleichen sinn: »Ist die armutsbezeichnung noch anwendbar auf jemand, der in der schau gottes ist?« In *Asrār* muss der scheich die ohnmacht des richters, die durch den blick seines furchteinflössenden wesens (*haybat*) entstanden ist, nach eintägiger dauer durch einen blick der barmherzigkeit (*raḥmat*) wieder lösen. Übereinstimmungen zwischen Ǧullābī und der familienüberlieferung, wie sie am vollständigsten in *Asrār* vorliegt, sind folgende: Ǧullābī behauptet, Abū Saʿīd b. Abī l-Ḫayr habe es mit Aḥmad b. Abī l-Ḥawārī (gest. 230/844-5) gehalten, nämlich seine studienbücher beseitigt[32]. Nach *Asrār* vergrub Abū Saʿīd in Saraḫs seine hefte, nachdem er den weg zur mystik gefunden hatte[33]. Ǧullābī bezeichnet Abū Saʿīd als einen verteidiger Ḥallāǧs[34]. Das stimmt zu *Asrār*[35], hat jedoch weder eine entsprechung noch eine bestätigung in *Ḥālāt*, der offensichtlichen quelle der *Asrār*[36]. Dafür stellt der verfasser der *Ḥālāt* an anderer stelle Abū Saʿīd in eine linie mit Ḥallāǧ[37]. Ǧullābī zitiert einen arabischen vers aus dem munde Abū Saʿīds[38], der auch in *Asrār*, vermehrt um einen zweiten, vorkommt[39].

[30] Ǧullābī 450, 13-451, 12/Nicholson 346.
[31] *Asrār* 150, 1-12/Shuk. 179, 9-180, 6.
[32] Ǧullābī 148, 13-14/Nicholson 119.
[33] *Asrār* 47-50/Shuk. 50, 1-52, 13.
[34] Ǧullābī 189, 17-18/Nicholson 150. Vgl. Louis Massignon: *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*, neuausgabe, Paris 1975, 2, 49-50.
[35] *Asrār* 81 untere hälfte/Shuk. 91, 2-3.
[36] *Ḥālāt* 56/Shuk. 33, 17-18.
[37] *Ḥālāt* 8-9/Shuk. 5, 18-6.
[38] Ǧullābī 323, 12/Nicholson 250.
[39] *Asrār* 139/Shuk. 165, 16-17. Man kann sich fragen, ob nicht auch die szene zwischen Luqmān und Abū l-Faḍl-i Saraḫsī bei Ǧullābī 234, 12-17/Nicholson 188 eine verwandte szene zwischen Abū Saʿīd und Abū l-Faḍl in *Asrār* 26, 1-7/Shuk. 24, 16-25, 4 oder umgekehrt spiegelt.

Eine zweite von den verfassern der *Ḥālāt* und der *Asrār* nicht berücksichtigte nebenquelle ist der mystiker 'Ayn ul-quḍāt-i Hamaḏānī (hingerichtet 525/1131). Seine schriften *Tamhīdāt*, *Lawā'iḥ* (falls echt) und die briefe enthalten einige gedichte unter dem namen Abū Sa'īds[40], die sich in unsern hauptquellen nicht alle nachweisen lassen. Die *Tamhīdāt* geben ausserdem die nachricht, dass Abū Sa'īd einmal einen mazdaisten gefragt habe: Gibt es in eurer religion heute nicht vielleicht etwas, was in unserer religion heute nicht bekannt ist?[41] Sie enthalten ferner die bitte Abū Sa'īds an Avicenna (gest. 428/1037) um eine mystische wegweisung und eine angebliche antwort Avicennas. Sie lautet: »(Der weg ist) eintreten in den wirklichen unglauben und austreten aus dem unwirklichen islam. Du musst dich nur noch dem zuwenden, was jenseits der drei personen[42] ist, dann bist du muslim und ungläubiger zugleich. Stehst du noch weiter jenseits, so bist du weder gläubiger noch ungläubiger. Bleibst du unter dem, so bist du polytheist und muslim zugleich. Bist du in all dem unwissend (?), so weisst du, dass du wertlos bist. Und zähle dich nicht zu den daseinsdingen!«[43] Die *Ḥālāt* und die *Asrār* bieten nur die geschichte von der angeblichen begegnung Avicennas mit Abū Sa'īd und die vielberufene erklärung Avicennas: »Was ich weiss, sieht er«, und Abū Sa'īds: »Was ich sehe, weiss er«, ferner die vorführung eines wunders durch Abū Sa'īd — er steckt ein rohr in einen stein — wodurch Avicenna veranlasst worden sein soll, in seinen schriften, wie den *Išārāt*, die huldwunder der heiligen als existent anzuerkennen[44]. Die *Ḥālāt* verlegen in einem anhang das zusammentreffen nach Mēhana — die *Asrār* nach Nēšābūr — erzählen den verlauf abweichend und bringen andere wunder Abū Sa'īds[45]. 'Ayn ul-quḍāt zitiert dann

[40] Unkritisch zusammengestellt bei Raḥīm-i Farmaniš: *Aḥwāl u āṯār-i 'Ayn ul-quḍāt*, Teheran 1338, 292-312.

[41] 'Afīf-i 'Usayrān: *Muṣannafāt-i 'Ayn ul-quḍāt-i Hamadānī*, Teheran 1962, darin *Tamhīdāt* 285, 4-6.

[42] Von den kommentaren verschieden gedeutet, z.b. höllen-, paradies- und a'rāfbewohner; Dānišpažūh in Dāniš 3, 328-329 (hier 28, anm. 51). Vielleicht ist aber »ich, du, er« gemeint.

[43] *Tamhīdāt* 349, 12-350, 2. Louis Massignon: *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929, 189-190. Louis Gardet: *La connaissance mystique chez Ibn Sīnā et ses présupposés philosophiques*, Mémorial Avicenne II, Publ. d. Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952, 46.

[44] *Asrār* 209-211/Shuk. 251, 16-253, 11. Einiges in *Ḥālāt* 116-118/Shuk. 68-69. Vgl. die frage des Averroes an Ibn al-'Arabī, ob göttliche erleuchtung und spekulation letztlich übereinstimmen, *Al-futūḥāt al-makkiyya* kap. 15; R.W.J. Austin: *Sufis of Andalusia*, London 1971, 23-24.

[45] *Ḥālāt* ib.

aber noch ein autobiografisches geständnis Abū Sa'īds aus einer arabischen schrift *Maṣābīḥ*, die Abū Sa'īd verfasst haben soll, nämlich dass ihn diese worte Avicennas weitergebracht hätten als ein gottesdienstliches leben von 100000 jahren. 'Ayn ul-quḍāt bezweifelt, dass Abū Sa'īd die worte Avicennas wirklich gelebt hat, da er sonst wie dieser und manche andere vom volk verfemt worden wäre[46]. Bei der suveränen art, mit der 'Ayn ul-quḍāt mit der wirklichkeit umzuspringen pflegt, ist gegenüber seinen mitteilungen und urteilen über Abū Sa'īd grösste vorsicht am platz. Aber auch die erzählungen der *Ḥālāt* und der *Asrār* über die zusammenkunft Abū Sa'īds mit Avicenna sind nicht zum nennwert zu nehmen. »Was ich weiss, sieht er«, und »was ich sehe, weiss er« ist sicher eine natürliche und ansprechende gegenüberstellung eines filosofen mit einem mystiker, aber sie passt weder zu dem, was wir von Abū Sa'īd, noch zu dem, was wir von Avicenna wissen. Abū Sa'īd war kein visionär höherer welten — was doch mit diesem urteil gemeint ist — und Avicenna hat gerade die metafysischen wahrheiten gar nicht für figürlich-visuell, sondern nur für intellektuell wahrnehmbar gehalten[47]. Zarrīnkūb macht zwar darauf aufmerksam, dass eine begegnung zwischen den beiden von den chronologischen und biografischen voraussetzungen aus gesehen im bereich der möglichkeit gelegen hätte. Denn Avicenna reiste einmal von Nasā über Bāward, Ṭōs, Šaqqān und Samanqān nach Ǧāǧarm, wobei eine handschriftliche überlieferung ausdrücklich bemerkt, dass er Nēšābūr nicht berührt habe[48]. Mēhana lag auf dem weg, und Avicenna erwähnt an einer stelle in seinem *Šifā'*, dass er sich einmal auf einem hohen berg zwischen Bāward und Ṭōs aufgehalten habe[49]. Abū Sa'īd und Avicenna hätten sich also sehen können. Doch fand diese reise Avicennas vor 402/1012, dem todesjahr des ziyāriden Qābūs b.Wušmgir, statt, und Zarrīnkūb, der sie um 391/1001 ansetzt, folgert richtig: »Wenn nicht nachher noch eine weitere begegnung zwischen ihnen stattgefunden hat, kann das damalige zusammentreffen,

[46] *Tamhīdāt* 350, 2-6.

[47] Gardet: *La connaissance mystique chez Ibn Sīnā*, passim. Gardet hält den bericht für historisch und findet darin den hinweis auf die übereinstimmung von Avicennas denken mit der ṣūfik (ib. 62). Henry Corbin: *Avicenne et le récit visionnaire*, 1-2, Teheran-Paris 1954, handelt von allegorien.

[48] Bayhaqī: *Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*, 1, 45, 4-6. Ibn al-Qifṭī: *Ta'rīḫ al-ḥukamā'*, ed. Lippert, 417, 11-12. Ibn Abī Uṣaybi'a: *'Uyūn al-anbā'*, ed. A. Müller, Kairo-Königsberg 1882-1884, 2, 4. Arthur J. Arberry: *Avicenna on Theology*, 14.

[49] Zarrīnkūb: *Ǧustuǧū dar taṣawwuf-i Īrān* 3, Maǧalla-i Dāniškada-i Adabiyyāt wa 'Ulūm-i Insāni-i Tihrān 86-87, 1353, 3.

falls es damit überhaupt seine richtigkeit hat, kaum die begegnung eines grossen filosofen seiner zeit mit einem ṣūfīscheich gewesen sein«. Das aber ist der springende punkt in den erzählungen über diese zusammenkunft. Man wird sie daher kaum für wahrscheinlich, geschweige denn für erwiesen halten.

Mehr historische wahrscheinlichkeit — um dies gleich anzuschliessen — darf ein nicht in unseren hauptquellen, sondern selbständig auf uns gekommener briefwechsel zwischen Abū Sa'īd und Avicenna beanspruchen. Dieser soll, nach *Asrār* 210,1/Shuk. 251, 19, vor ihrer begegnung stattgefunden haben — wodurch die begegnung erst recht unwahrscheinlich wird. In dem briefwechsel stellt Abū Sa'īd fragen, die dann von Avicenna beantwortet werden. Nur einen der briefe Avicennas enthalten auch die *Ḥālāt*, und zwar im später dazugefügten anhang[50]. Das fehlen dieser korrespondenz in unsern hauptquellen wirft einen schweren schatten auf deren zuverlässigkeit und allseitigkeit. Es verrät deutlich ihre tendenz, nachrichten, die Abū Sa'īd nicht im besitz alles wissens erscheinen lassen, zu unterdrücken. Falls der briefwechsel echt sein sollte — worüber vorläufig nichts entschieden werden kann — wäre er geeignet, das bild, das die beiden hauptquellen von Abū Sa'īd zeichnen, nach der seite zu ergänzen, dass er auch filosofisch-metafysische fragen stellte, ein interessengebiet, das insbesondere nach Muḥammad al-Ġazzālīs wirken manchen angehörigen und freunden der ṣūfik abwegig scheinen mochte[51].

Zu filosofischen interessen will nicht passen, dass Abū Sa'īd vor einer überschätzung der vernunft (*'aql*) warnt und behauptet, vielen aus diesem irrtum herausgeholfen zu haben[52]. Er lässt, wie andere,

[50] *Ḥālāt* 113-116/Shuk. 65-67. Muḥammad Bahā' ad-dīn al-'Āmilī: *Al-kaškūl*, Kairo 1288, 355-357/Qum 1378, 2, 595-598. Muḥammad Taqī-i Dānišpažūh in Dāniš 3, 327, nr 11 (s. folgende anmerkung). Anawati: *Essai de bibliographie avicennienne*, nr 260, 266, 268 (s. folgende anmerkung).

[51] Muḥammad Taqī-i Dānišpažūh: *Pāsuḫ-i Ibn-i Sīnā ba-šayḫ Abū Sa'īd-i Abī l-Ḫayr, az āṯār-i Ibn-i Sīnā*, Farhang-i Īrānzamīn 1, 1332, 189-204 (mit edition des arabischen textes über eine frage Abū Sa'īds nach der logik in der schlussfolgerung). Dānišpažūh: *Pāsuḫ-i ḫwāǧa Abū 'Alī-i Sīnā ba-pursiš-i Abī Sa'īd-i Abī l-Ḫayr dar bāra-i rāh-i dīn-i durust, bā guzārišhāy-i Sa'd ud-dīn-i Kāzarūnī wa dānišmand-i gumnām wa 'Ayn ul-quḍāt-i Hamadānī*, Dāniš 3, 1331-1334, 325-330 (bibliografie der 11 fragen und antworten, und edition der quellen zu der von 'Ayn ul-quḍāt mitgeteilten, von uns erwähnten frage). Ich verdanke die kenntnis dieser aufsätze herrn Īraǧ-i Afšār. Der briefwechsel ist verstreut greifbar auch bei G.C. Anawati: *Essai de bibliographie avicennienne*, Kairo 1950, auf deren nummern Dānišpažūh in Dāniš 3 verweist. Ṣādiq-i Gawharīn: *Ḥuǧǧat ul-ḥaqq Abū 'Alī-i Sīnā*, 2. auflage, Teheran 1347, 575-579, hält die beziehungen und den briefwechsel zwischen Avicenna und Abū Sa'īd für höchst zweifelhaft, aber nicht für unmöglich.

[52] *Asrār* 234/Shuk. 284, 12-285, 2.

die vernunft als mittel, ein rechter knecht zu sein, gelten, nicht aber als mittel, die geheimnisse von gottes herrschaftlichkeit zu ergründen und die kluft zum unerschaffenen zu überspringen[53]. Er erzählt: Als gott die vernunft geschaffen hatte, stellte er sie vor sich hin und fragte sie: Wer bin ich? Die vernunft war ratlos. Da stattete er ihr auge mit dem licht seiner einzigkeit aus und fragte noch einmal: Wer bin ich? Sie antwortete: Du bist gott, es gibt keinen gott ausser dir. So hatte die vernunft keinen weg, ihn zu erkennen, als durch ihn selbst[54]. Diese wendung hätte auch ein filosof anerkannt, nicht aber die möglichkeit einer überschätzung der vernunft.

Unmöglich ist der austausch zweier vierzeiler zwischen Abū Sa'īd und 'Umar-i Ḫayyām, den eine sammlung von Ḫayyāms vierzeilern aus dem jahr 867/1462-3 erzählt, und falsch die behauptung dieses sammlers, die beiden männer seien zeitgenossen gewesen. Ḫayyām ist hundert jahre jünger[55].

Dass Abū Isḥāq-i Kāzarūnī (gest. 426/1035) mit Abū Sa'īd im briefwechselt stand, ist schlecht bezeugt[56].

Eine weitere nebenquelle, die in den hauptquellen nirgends erwähnt wird und offensichtlich auch nicht benutzt ist, liegt in der biografiensammlung *As-siyāq li-ta'rīḫ Naysābūr* 'Abdalġāfir al-Fārisīs (gest. 529/1134) vor[57]. Ihr artikel über Abū Sa'īd, den in den grundzügen auch der epitomator Ibrāhīm b. Muḥammad aṣ-Ṣarīfīnī (gest. 641/1243) in seinem *Muntaḫab min kitāb as-Siyāq li-ta'rīḫ Naysābūr* wiedergibt[58], bestätigt das hohe alter des geistigen porträts, das unsere hauptquellen von ihm entwerfen. Es werden der strenge kampf, den Abū Sa'īd in der jugend gegen sich selbst geführt haben soll, seine unentwegte religiöse arbeit, sein verzicht auf materielle sicherung, seine wundertaten, seine hellsichtige gedankenlesekunst, seine hohen mystischen zustände aufgezählt. 'Abdalġāfir hebt auch hervor, wie Abū Sa'īd dank seinen überragenden seelischen kräften andere menschen bei seinem aufenthalt in Nēšābūr beherrscht habe. Aber die konkrete

[53] *Asrār* 315, mitte/Shuk. 397, 8-10.

[54] *Asrār* 320-321/Shuk. 404, 1-3.

[55] Yār-Aḥmad b. Ḥusayn-i Rašīdī-i Tabrīzī: *Ṭarabḫāna, rubā'iyyāt-i ḥakim-i Ḫayyām-i Nīšābūrī*, ed. Ǧalāl ud-dīn-i Humā'ī, Teheran 1342, 141. Die beiden Ḫayyāmhandschriften von 604/1208 und 658/1259-60, die bis vor kurzem als die ältesten betrachtet wurden, haben sich inzwischen als fälschungen herausgestellt; Humā'ī ib. 70-71. Danach ist *Die schöne Mahsatī* 1, Wiesbaden 1963, 19, zu verbessern.

[56] Zarkōb-i Šīrāzī: *Šīrāznāma*, ed. Ismā'īl-i Wā'iẓ-i Ǧawādī, Teheran 1350, 1350, 146/ed. Bahman-i Karīmī, Teheran 1310, 106. Nicht in der Kāzarūnīvita *Firdaws ul-muršidiyya*.

[57] Richard N. Frye: *The Histories of Nishapur*, Den Haag 1965, faksimile.

[58] *Siyāq* 74b-75a/Ṣarīfīnī 120a, 7-15, bei Frye.

begebenheit, die er darüber berichtet, weicht im personellen und im sachlichen von dem paralleltext in den *Asrār* etwas ab und berichtigt ihn, so dass die unbedingte glaubwürdigkeit unserer *Asrār* auch von dieser seite angeschlagen wird[59]. Andererseits erlaubt sich der auszug Ṣarīfīnīs gegenüber dem original die freiheit zu behaupten, Abū Saʿīd habe sich schon als reifer mann (*fī l-kuhūla*) und dann im alter von seinen mitmenschen zurückgezogen — was ein missverständnis ist und mit den tatsachen, soweit wir sie beurteilen können, nicht übereinstimmt. Ein gemisch von freude und überraschung hinterlässt die lektüre von ʿAbdalġāfirs artikel über Abū Saʿīds ältesten sohn Abū Ṭāhir Saʿīd. Da wird auf autorität eines »vertrauenswürdigen« berichterstatters mitgeteilt, dass Abū Saʿīd seinem sohn, der ungern in die schule ging, gestattet habe, vorzeitig auszutreten, wenn er dafür die latrinen der ṣūfiyya reinige — was dann auch geschehen sei[60]. Das trifft sich, wenn auch unscharf, mit einer geschichte unserer hauptquellen[61]. Jedoch widerlegt ʿAbdalġāfir das todesjahr, das der verfasser der *Asrār* für Abū Ṭāhir angibt: es ist nicht 480/1087, sondern 479/1086[62]. Dann fällt eine merkwürdige neuigkeit, die schwer zu deuten ist, auf: ʿAbdalġāfir glaubt zu wissen, dass Abū Ṭāhir in einem verband seiner verwandten und anhänger nach Nēšābūr gekommen sei[63]. Heisst das: nicht und nie mit seinem vater, wie die hauptquellen berichten?

In Qazwīn lebte im 6./12.jh. ein asket namens ʿAbdarraḥmān al-Akkāf. Dieser belieferte mit etlichen nachrichten den prosopografen der stadt, Abū l-Qāsim ʿAbdalkarīm b. Muḥammad ar-Rāfiʿī (gest. 623/1226). Rāfiʿīs werk heisst *At-tadwīn fī ḏikr ahl al-ʿilm bi-Qazwīn*[64].

[59] *Siyāq* ib. *Asrār* 85/Shuk. 95, 15-96, 11.

[60] *Siyāq* 24a, unten/bei Ṣarīfīnī 68b, 14-20 weggelassen.

[61] *Asrār* 371/Shuk. 465, 19-468, 13. *Ḥālāt* 122-124/Shuk. 70, 19-71, 20.

[62] *Siyāq* 24b, 2-3/Ṣarīfīnī 68b, 20. Muḥammad Riḍā Šafīʿī-i Kadkanī: *Ḫānadān-i Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr dar tārīḫ*, Nāma-i Mīnuwī, edd. Ḥabīb-i Yaġmāʾī et Īraǧ-i Afšār et Muḥammad-i Rawšan, Teheran 1350 (hinweis Īraǧ-i Afšārs). *Asrār* 274, 1-2/Shuk. 468, 12-13.

[63] *Siyāq* 24a, pu.

[64] Brockelmann GAL 1, 393. Auch *at-Tadwīn fī ḏikr aḫbār Qazwīn*. Mikrofilm der hs. Alexandrien, maktabat al-maǧlis al-baladī, taʾrīḫ 47. Diese alexandriner hs. ist in einer besonderen broschüre indiziert: Mīr Ǧalāl ad-dīn al-Ḥusaynī al-Urmawī al-muštahir bi-l-Muḥaddiṯ: *Fihrist asmāʾ ar-riǧāl al-maḏkūra aḥwāluhum fī kitāb at-Tadwīn li-Abī l-Qāsim ʿAbdalkarīm ar-Rāfiʿī al-Qazwīnī*, Teheran 1333. Darin werden jedoch nur die namen, die die überschriften der artikel bilden, ausgewiesen, keine personennamen in den artikeln selbst. Rāfiʿī schrieb an dem werk 35 jahre nach dem tod seines vaters, das heisst 35 jahre nach ramaḍān 580, also 615/1218-1219 (*Tadwīn* 122).

Da Rāfi'īs vater Abū l-Faḍl Muḥammad in Bagdad von einem urenkel Abū Sa'īds den flickenrock erhalten hat, bringt der verfasser in seinem langen artikel über seinen vater auch einiges über Abū Sa'īd vor: seinen unterricht in den theologischen wissenschaften in Saraḫs, seinen übergang zu dem ṣūfī Abū l-Faḍl al-Ḥasan (sic) as-Saraḫsī, wie er in *Ḥālāt* 16-19/Shuk. 10, 12-11, 21 und *Asrār* 24-26/Shuk. 23, 5-25, 14 erzählt wird, samt dem darin vorkommenden persischen vierzeiler-halbvers, Abū l-Faḍls affiliation zurück über al-Ḥasan al-Baṣrī und 'Alī auf den profeten, Abū Sa'īds reise nach Āmul zu Abū l-'Abbās al-Qaṣṣāb, sein letztes wort vor dem tod[65] und einen vierzeiler[66], alles nach der gemeinsamen überlieferung von *Ḥālāt* und *Asrār*, wahrscheinlich aus den *Asrār*, gekürzt ins arabische übersetzt, insofern also bereits abhängig von unsern hauptquellen. Auch ein arabisches schutzgebet Abū Sa'īds für die reise hat er *Asrār* 334 f/Shuk. 422, 4-13, wo es allerdings als morgenlitanei bezeichnet wird. entnommen[67]. Darüber hinaus aber führt er noch eine geschichte an, die er von dem besagten 'Abdarraḥmān al-Akkāf erfahren haben will und die in unserer hauptüberlieferung nirgends vorkommt, die geschichte von Abū Sa'īds leibdiener 'Abdalkarīm, der sich einmal im konvent zu Nēšābūr ärgert und durch das erlauschte wort Abū l-Qāsim 'Abdal-ǧabbār al-Isfarāyinīs, des lehrers des Imām al-ḥaramayn, in der ḫānaqāh al-Bayhaqī[68] wieder beruhigt[69]. Dass diese geschichte in unsern hauptquellen fehlt, erklärt sich wohl wieder aus deren absicht, nur überlieferungen zum lob ihres scheichs aufzunehmen.

Ein angebliches wort 'Alīs zu gunsten der armen vor den reichen und für das musikhören (*samā'*), das Abū Sa'īd weitergegeben haben soll, berichtet Muḥammad b. Muṭahhar: *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa* (verfasst 641-2/1244)[70]. Es fehlt in *Ḥālāt* und *Asrār*.

Ein wort Basṭāmīs, das Abū Sa'īd an dessen grab zitiert haben soll und das so schlecht überliefert ist, dass es unverständlich bleibt, bringt Sahlagī (5./11.jh.) in seiner Basṭāmībiografie *Kitāb an-nūr min kalimāt Abī <Yazīd> Ṭayfūr* und will es von Abū Sa'īd selbst

[65] *Asrār* 356, apu/Shuk. 446, 13. *Ḥālāt* 109, 13/Shuk. 63, 12.

[66] *Asrār* 328/Shuk. 413, 5-6. *Ḥālāt* 94/Shuk. 55, 5-8. Rāfi'ī: *Tadwīn*, 119-120.

[67] Rāfi'ī 113.

[68] Zu diesem »konvent« Richard W. Bulliet: *The Patricians of Nishapur*, Cambridge Mass. 1972, 229, anm. 5.

[69] Rāfi'ī 113-114.

[70] Abū l-Fatḥ Muḥammad b. Muṭahhar b. šayḫ ul-islām Aḥmad-i Ǧām: *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa*, ed. Muḥammad 'Alī-i Muwaḥḥid, Teheran 1964, 97-98.

gehört haben[71]. Es wird den *Asrār* entnommen[72] und im *Kitāb an-nūr* interpoliert sein.

Wegen filologischer und chronologischer schwierigkeiten bleibt unklar, ob unsere hauptquellen die mitteilungen, die 'Abdullāh-i Anṣārī (gest. 481/1089) über Abū Sa'īd gemacht hat, schon hätten kennen können. Sie finden sich für uns erst bei Ǧāmī (gest. 898/1492)[73], müssen aber aus alter überlieferung stammen.

Vor einem ähnlichen problem steht man bei Rōzbihān-i Baqlīs (gest. 606/1209) *Šaṭḥiyyāt*. Der wortlaut des von Rōzbihān zitierten und kommentierten ausspruchs Abū Sa'īds stimmt mit einer der beiden fassungen in den *Asrār* überein[74]. Wir wissen aber nicht erstens, wann genau die *Asrār* geschrieben sind, und zweitens, wie das datum 570/1174 für die vollendung der *Šaṭḥiyyāt* zu verstehen ist[75].

Diese angaben genügen. Sie wollen nicht die nebenquellen gegen die familienvorstellung von Abū Sa'īd ausspielen, sondern zeigen, dass die unterlagen, die die familientradition über ihn liefert, unvollständig und einseitig sind. Der verfasser der *Asrār* rechnet sich das verdienst zu, bei der sammelarbeit die gewährsmännerketten geprüft und alles, was die prüfung nicht bestand, beiseite gelassen zu haben[76]. In den *Ḥālāt* sind überlieferungen »der kürze halber« ausgeschieden[77].

Widersprüche in den hauptquellen

Nicht selten jedoch widersprechen einander auch die hauptquellen, *Ḥālāt*, samt deren wahrscheinlich nicht mehr von Luṭfullāh stammendem anhang[78], und *Asrār*, selber. Einiges ist schon gestreift worden, darunter die verschiedenheit, mit der Abū Sa'īds begegnung mit Avicenna erzählt wird. Nach den *Ḥālāt* fand die begegnung in Mēhana,

[71] 'Abdarraḥmān Badawī: *Šaṭaḥāt aṣ-ṣūfiyya*, Kairo 1949, 93, 3-6.

[72] *Asrār* 291, ult-292, 3/Shuk. 367, 4-7. In der hs. Landolt 191b lautet der fragliche satz: *Qāla hāḏā š-šayḫ inna llāha ta'ālā ǧa'ala aqdāma l-awliyā'i niṭāra l-arḍ fa-mā li-hā'ulā'i l-ḥussād ya'nī lā yarḍawna* (dies etwas verschoben vokalisiert) *bi-ḏālik*.

[73] Ǧāmī: *Nafaḥāt*, artikel Abū l-Ḥasan-i Naǧǧār, 345 (auch 338). Ǧāmī: *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām*, bei A.J. Arberry: *Jami's Biography of Ansari*, The Islamic Quarterly 7, London 1963, 72/ed. Fikrī-i Salǧūqī, Kabul 1343, 31.

[74] Hier 87.

[75] Rōzbihān-i Baqlī: *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, ed. Henry Corbin, Bibliothèque Iranienne 12, Teheran-Paris 1966, introduction 22.

[76] *Asrār* 8, 6-7/Shuk. 6, 18-20.

[77] *Ḥālāt* 96, 1-5/Shuk. 65, 21-23.

[78] *Ḥālāt* 128/Shuk. 74, 3, nennt einen nachkommen Abū Sa'īds, der jünger sein dürfte als der verfasser der *Ḥālāt*.

nach den *Asrār* in Nēšābūr statt. Ein redaktionsversehen des verfassers der *Asrār* verrät, dass die ursprüngliche fassung das zusammentreffen nach Mēhana verlegte, denn nur dort besass Abū Sa'īd ein »haus« (*ḫāna*)[79], in das sie sich zurückziehen konnten. Eine ortsänderung trennt die beiden hauptquellen auch in einer geschichte, die sich nach Abū Sa'īds tod abgespielt haben soll: Nach den *Ḥālāt*[80] stattete sein sohn Abū Ṭāhir dem seldschuken Alp Arslān (455-465/1063-1072) in Saraḫs einen krankenbesuch ab und heilte ihn durch die rezitation von sure 48 und anhauchen, nach den *Asrār*[81] besuchte Abū Ṭāhir den wesir Niẓām ul-mulk in Iṣfahān, um geld zu erhalten, und bewies ihm dort durch die rezitation von sure 48 seine korankenntnis. Im anhang zu den *Ḥālāt* wird berichtet, Qušayrī habe auf dem markt von Nēšābūr nicht öffentlich mit Abū Sa'īd gekochte weisse rüben essen wollen, da ihm dies sein stolz, die autorität von Nēšābūr zu sein, verboten habe. Im konvent beim musikhören habe dann Abū Sa'īd eine grossartige verzückung erlebt und Qušayrī habe sich gefragt, warum das nicht auch ihm vergönnt sei. Abū Sa'īd habe diesen gedanken erraten und erklärt: Als ich auf dem markt weisse rüben ass, betetest du den götzen deines ichs an. Einem götzenanbeter werden solche verzückungen nicht zuteil. Qušayrī sei vor Abū Sa'īd niedergefallen und habe die augendienerei endgültig aufgegeben[82]. Die *Asrār* erzählen die gleiche geschichte anders: Abū Sa'īd habe auf dem markt einen armen oder derwisch gesehen, der lust auf feilgebotene gekochte weisse rüben hatte, habe diese rüben zusammenkaufen lassen und in einer nahen moschee mit den ṣūfiyya ein rübenessen veranstaltet. Qušayrī, der den scheich begleitet habe, habe in einer offenen moschee mitten auf dem markt nicht essen wollen und gegen den scheich innerlich stellung bezogen. Kurz darauf seien beide an einem gastmahl gewesen. Qušayrī habe lust auf eine speise gehabt, die weit von ihm entfernt lag. Abū Sa'īd habe das erkannt und zu ihm gesagt: Wenn man dir gibt, isst du nicht, und wenn du möchtest, gibt man dir nicht[83]. In der darstellung von Abū Sa'īds werdegang und begegnungen weichen *Ḥālāt* und *Asrār* verschiedentlich voneinander ab. Dass die *Asrār* ganz allgemein über Abū Sa'īd mehr bieten als die *Ḥālāt*, ist bei der grösseren zahl von quellen, die sie

[79] *Ḫāna* für *ḫānaqāh*, *Asrār* 66, 10/Shuk. 69, 17.
[80] *Ḥālāt* 122-124/Shuk. 70, 19-71, 20.
[81] *Asrār* 371-374/Shuk. 465, 19-468, 13.
[82] *Ḥālāt* 119-120/Shuk. 69, 20-70, 7.
[83] *Asrār* 89-90/Shuk. 102, 10-103, 13.

verarbeiten, zu erwarten. Aber auch der anhang der *Ḥālāt* hat einiges, was man in den *Asrār* vergeblich sucht, so die geschichte eines singmädchens, das Abū Sa'īd im sklavenhändlerhaus von Nēšābūr gekauft und verschenkt haben soll[84], eine räubergeschichte[85], eine geschichte, die erzählt, wie Ḫaraqānī den Qušayrī zur herstellung eines guten einvernehmens mit Abū Sa'īd nach Nēšābūr zurückgeschickt haben soll[86], die geschichte eines nachkommen Abū Sa'īds mit Muḥammad-i Nassāǧ in Samarqand[87].

Die unsicherheit in unserer erkenntnis

Es ergibt sich und wird sich auch im verlauf der weiteren untersuchung zeigen, dass die aussagen der beiden hauptquellen nur cum grano salis wahr sind. Die einzelheiten bleiben in den meisten fällen fraglich, da die überlieferung voller legenden ist und verwandlungen durchgemacht hat. Doch obwohl die geschichtliche wahrheit bestenfalls in einem zielgebiet und nicht im detail der überlieferten berichte liegt, bleibt dem erforscher keine andere wahl, als diese unsicheren einzelheiten mitzugeben, immer mit dem vorbehalt, dass er nur den dahinter sich abzeichnenden ungefähren sachverhalt sichtbar machen will. Er muss in gewisser weise die alte legende mitschreiben, falls er nicht willkürlich seiner »vision« vertrauen und dem leser jeglichen anhaltspunkt entziehen will. Ohne das wagnis eines durchblicks oder einer hypothese kommt man freilich gerade bei einem solchen überlieferungszustand nicht aus.

Aber noch schlimmer: unsere behauptung, dass es sich bei der profilierung Abū Sa'īds um eine verhältnismässig einfache aufgabe handle, war wesentlich vom glauben an die möglichkeit eines solchen blicks in die hintergründe getragen. Gerade die züge, die das bild Abū Sa'īd ziemlich eindeutig zu prägen scheinen, sind aber weder durch die alten nebenquellen noch durch die ältere hauptquelle, die *Ḥālāt*, zu belegen, sondern erst in den *Asrār*, also mehr als 130 jahre nach Abū Sa'īds tod, vorzufinden! Dies bedeutet, dass streng genommen nichts mehr daran wahre nachricht zu sein braucht, sondern Abū Sa'īd eine eigenart angedichtet worden sein kann, die er in wirklichkeit nicht besessen hat. Die betreffende charakteristik würde

[84] *Ḥālāt* 130-132/Shuk. 75, 5-19.
[85] *Ḥālāt* 125-128/Shuk. 72, 19-74, 2.
[86] *Ḥālāt* 118-119/Shuk. 69, 10-70, 7.
[87] *Ḥālāt* 128-130/Shuk. 74, 3-75, 4.

dann nichts anderes spiegeln als das porträt, das sein ururenkel Ibn-i Munawwar sich von ihm gemacht hatte oder propagieren wollte, vielleicht sogar ein ideal der ṣūfik, dem er selber huldigte und das er verteidigen wollte. Dieser schluss ist zwingend, aber die gefahr, die er anzeigt, ist bloss möglich, nicht unbedingt wirklich, denn die überlieferungen können ja auch alt und richtig sein. Ein beispiel dafür bietet die geschichte von der Abū Saʿīd aberkannten zeugnisfähigkeit. Sie wird nur von den *Asrār* mitgeteilt und findet, bei allen abweichungen im einzelnen, ihre unverhoffte bestätigung durch den älteren ʿAbdalġāfir[88]. Bei der magerkeit der nebenüberlieferungen kann aber gar nicht viel von den mitteilungen der *Asrār* auf diese weise bestätigt werden.

Trotzdem muss unser versuch, unter diesen voraussetzungen ein bild vom historischen Abū Saʿīd zu zeichnen, weithin einem ritt über den Bodensee gleichen.

Literarisch gehört der verfasser der *Asrār* zu den besten erzählern der persischen prosageschichte. Man möchte ihn mit einem maler vergleichen, der die biblischen landschaften und gestalten so zeichnet, wie es ihm das gesetz der kunst und vielleicht auch der geschmack und die umwelt seiner zeit vorschreiben, und nicht so, wie es die vorsicht der kritischen wissenschaft erforderte. Die nachlässigkeiten, die er sich bei der redigierung des materials zu schulden kommen liess[89], fallen nicht stark ins gewicht. Im legendären gehalt sticht

[88] *Asrār* 85/Shuk. 96, 4-5. ʿAbdalġāfir al-Fārisī: *Siyāq* 74b-75a.

[89] Beispiele für unvermerkte wiederholungen, zum teil mit unstimmigkeiten und abweichungen:

Asrār	198, 10-16: 297 apu-pu	Shuk.	237, 22-238, 6: 374, 6-8
	216, 9-12: 309, 12-15		260, 14-18: 389, 15-18
	217, 9-11: 308, 11-14		261, 20-262, 4: 388, 7-10
	233, 16-17: 332, 10-13		283, 16-17: 418, 9-14
	270, 4-6: 274, 17-19		336, 15-17: 343, 1-5
	276, 19-20: 297, 19-21		345, 15-16: 374, 4-5
	297, 7: 325, 15		373, 9-10: 409, 11-12
	297, 12: 309, 16-17		373, 15-16: 389, 18-19
	301, 18-19: 311, 7		379, 12-14: 392, 2
	301 pu-302, 1: 304, 7-10		379, 18-380, 1: 382, 14-18
	305, 12-14: 323 apu-ult		384, 9-11: 407, 13-16
	307, 10-11: 328, 9-10		387, 9-10: 412, 17-18
	312, 9-14: 318, 13-16		393, 8-16: 401, 9-13
	315, 1-2: 326, 1-2		396, 15-16: 409, 19-410, 2
	324, 8-9: 329, 15-16		408, 5-6: 414, 9-10

Vorvermerkt wird *Asrār* 194/Shuk. 234 in *Asrār* 98, 4 v.u./Shuk. 116, 6-7. *Asrār* 321, 7-8/Shuk. 404, 11-12 wird auf *Asrār* 297, 10-11/Shuk. 373, 13-15 zurückverwiesen. Störend wirkt die unausgeglichenheit des ausspruchs »In meiner (der) kutte ist nur gott«

sein werk durch eine zurückhaltende feinfühligkeit von schriftstücken wie den zeitgenössischen *Maqāmāt-i Žandapil* über Aḥmad-i Ǧām[90] ab: grobschlächtige wundertaten wie verwandlung von erde in gold und rüde händelsucht werden Abū Saʿīd nicht beigelegt. Dafür nehmen die proben für seine gedankenlesekunst und für seine übersinnliche fernsicht und vorausschau einen breiten raum ein. Es besteht grund zu der annahme, dass nicht alles literarische mache ist, sondern dass Abū Saʿīd tatsächlich gewisse fähigkeiten in dieser richtung besass[91], ein »herzenskündiger« war, wie man seine jüdischen und christlichen vorgänger und verwandten genannt hat[92]. Dies sei hier nachdrücklich hervorgehoben, da auf diesen zug später nicht mehr eigens eingegangen werden kann. Überhaupt sei betont, dass Abū Saʿīd hier nicht von allen seiten, sozusagen vollständig, und unter ausschöpfung des gesamten quellenmaterials, sondern nur von einem einzigen und zwar entscheidenden gesichtspunkt aus dargestellt werden soll. »In betracht zu ziehen sind nicht alle, sondern die vorherrschenden eigenschaften eines menschen«, schrieb Zarrūq[93].

Abū Saʿīds eigene werke?

Ausser den zweifelhaften *Maṣābīḥ*, die ʿAyn ul-quḍāt unserm scheich zuschreibt[94], gehen unter Abū Saʿīds namen die *Maqāmāt-i arbaʿīn* »Die vierzig standplätze«[95], eine persische schrift in der art von

zwischen *Asrār* 55, 3/Shuk. 58, 7 und *Asrār* 217, 13/Shuk. 362, 7-8. Unklar ist das verhältnis zwischen einer geschichte des scheichs und einer geschichte eines Dāḏā von Ṭuruq (*Asrār* 222, 3-7: 253-254/Shuk. 267, 19-268, 5: 314-315). Vielleicht liegt ein redaktionsfehler vor. Diese frage stellt sich auch bei sprüchen Qaṣṣābs (hier 90-92).

[90] Sadīd ud-dīn Muḥammad-i Ġaznawī: *Maqāmāt-i Žandapil*, ed. Ḥišmatullāh-i Muʿayyad-i Sanandaǧī, Teheran 1960.

[91] Dies ist auch die ansicht Aḥmad-i Bahmanyārs, zitiert bei Ġulāmḥusayn-i Yūsufī in dem angeführten aufsatz MDAM 5, 1348, 178f.

[92] Wilhelm Schepelern: *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, Tübingen 1929, 149-150.

[93] Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad Zarrūq: *Qawāʿid at-taṣawwuf*, nr 146, Kairo 1968, 91: »Der blick... erfordert eine herabsetzung, ohne dass da in wirklichkeit etwas fehlt — fehlerlosigkeit gibt es nur bei den profeten —, also gilt es, nur die eigenschaften in betracht zu ziehen, die den menschen beherrschen, nicht alle (*fa-lazima an yunẓara li-l-ġālibi ʿalā aḥwāli š-šaḫṣ lā li-kullihā*). Herrscht bei ihm die frömmigkeit vor, so zählt diese. Herrscht anderes vor, so dieses«.

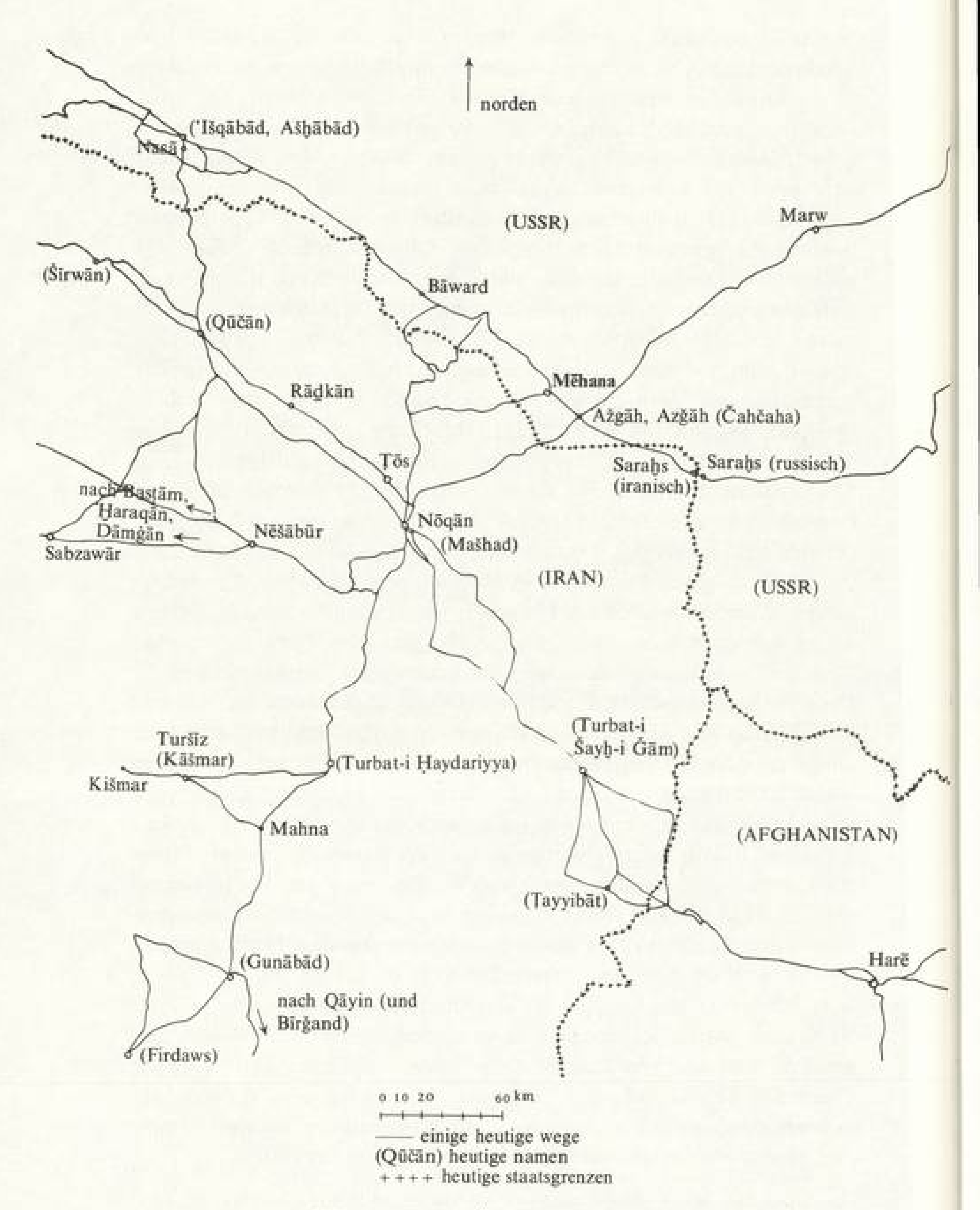
[94] Hier 27.

[95] Sammelhandschrift Aya Sofya 4819, blatt 38b-41a (= mikrofilm 131 der Kitābḫāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tihrān). Die reichhaltige hs. ist vom 22. ṣafar 731/1330 datiert und ist von mir in Der Islam 24, 1937, 25 beschrieben und in meinen *Fawāʾiḥ al-ǧamāl*, vorwort VII, wieder aufgeführt. Muḥammad-i Dāmādī hat den text der hs. in der zeitschrift Maʿārif-i islamī 12, april 1971, 58-62, abgedruckt. Für die übersendung einer kopie des teheraner mikrofilms bin ich herrn Īraǧ-i Afšār und für die beschaffung

'Abdullāh-i Anṣārīs arabischen *Manāzil as-sā'irīn*. Sie enthält kurze beschreibungen von vierzig mystischen standplätzen in der reihenfolge: 1) intention (*niyyat*), 2) reue (*inābat*), 3) busse (*tawbat*), 4) wille (*irādat*), 5) geistlicher kampf (*muǧāhadat*), 6) selbstbeobachtung (*murāqabat*), 7) standhaftigkeit (*ṣabr*), 8) gottesgedenken (*ḏikr*), 9) zufriedenheit (*riḍā*), 10) widerstand gegen die triebseele (oder das ich, *muḫālafat-i nafs*), 11) zustimmung (zum schicksal, *muwāfaqat*), 12) ergebung (*taslīm*), 13) gottvertrauen (*tawakkul*), 14) weltverzicht (*zuhd*), 15) gottesdienst (*'ibādat*), 16) gewissenhafte peinlichkeit (*wara'*), 17) aufrichtigkeit (*iḫlāṣ*), 18) wahrhaftigkeit (*ṣidq*), 19) furcht (*ḫawf*), 20) hoffnung (*raǧā*), 21) entwerden (*fanā*), 22) bestehen (*baqā*), 23) gewissheitswissen (*'ilm ul-yaqīn*), 24) gewissheitswahrheit (*ḥaqq ul-yaqīn*), 25) erkenntnis (*ma'rifat*), 26) anstrengung (*ǧahd*), 27) gottesfreundschaft (*wilāyat*), 28) liebe (*maḥabbat*), 29) verzückung (oder findung, *waǧd*), 30) gottesnähe (*qurb*), 31) meditation (*tafakkur*), 32) erreichung (*wiṣāl*), 33) enthüllung (*kašf*), 34) dienst (*ḫidmat*), 35) selbstentäusserung (*taǧrīd*), 36) aussonderung (*tafrīd*), 37) ungehemmtheit (*inbisāṭ*), 38) verwirklichung (*taḥqīq*), 39) ende (*nihāyat*), 40) ṣūfik (*taṣawwuf*).

Der herausgeber Muḥammad-i Dāmādī vermutet, dass dies belehrungen Abū Sa'īds seien, die ein schüler im konvent bei einem vortrag nachgeschrieben habe. Das ist angesichts der überlegten anordnung, strengen formulierung und klaren begrenzung sehr unwahrscheinlich. Dass sie andererseits überhaupt von Abū Sa'īd stammen, ist fraglich, da nirgends eine schrift dieses namens von ihm erwähnt wird und einige sprachliche wendungen darin fremdartig anmuten, so etwa in standplatz 20 »aus verlangen frohlocken« oder in standplatz 34 »vom teppich des dienstes nicht frei (oder leer) sein«. Sollte in standplatz 5 ein gleichklang beabsichtigt sein, so wäre daran zu erinnern, dass im 5./11.jh. maǧhūlvokale von ma'rūfvokalen noch geschieden waren, also *bīst* nicht wie *nēst* tönte; immerhin ist auch *bīst-nēst* ein klangliches kunststück. Vielleicht aber ist *bīst* in *hast* zu verbessern. Denn manches ist falsch überliefert und manches fehlerhaft ediert. Etliches passt, vom inhalt her gesehen, gut zu den anschauungen, die sich für Abū Sa'īd aus unsern andern quellen gewinnen lassen. Aber weder die echtheit noch der wortlaut ist so gesichert, dass man ohne weiteres damit arbeiten könnte. Wir ziehen die *Maqāmāt-i arba'īn* daher aus vorsicht nur ganz nebenbei heran — auf die gefahr hin, dass wir gerade den einzigen haltbaren eckstein der überlieferung verwerfen.

eines exemplars der genannten zeitschrift bin ich frl. M. Vossoughi-Nouri zu dank verpflichtet.



GEOGRAFISCHE ÜBERSICHTSKARTE

3. ABŪ SA'ĪDS LEBENSDATEN

Von der kindheit bis zur mystischen reife

Abū Sa'īd war 357/967 in Mēhana[1], einem »sehr kleinen ort«, »städtchen« oder »dorf«, an einem flüsschen, das heute Rūd-i Mihna

[1] (Ibn as-) Sam'ānī: *Al-ansāb*, faksimile in Gibb Memorial Series 20, 1913, artikel Mīhanī. Ibn al-Aṯīr: *Al-lubāb fī tahḏīb al-Ansāb*, Beirut ohne jahr, artikel Mīhanī. Suyūṭī: *Lubb al-Lubāb*, ed. P.J. Veth, Leiden 1840-51, artikel Mīhanī. Subkī: *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya al-kubrā*, edd. Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī et 'Abdalfattāḥ al-Ḥulw, Kairo 1964 ff. nr 529 (5, 306), und in andern artikeln. Ibn Ḫallikān: *Wafayāt al-a'yān*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut ohne jahr, nr 89 (1, 207-208). Diese und manche andere verlangen die lesung Mīhana. Yāqūt: *Mu'ǧam al-buldān*, ed. F. Wüstenfeld, Leipzig 1866-73, artikel Mayhana, gibt die vokalisierung Mayhana. Das gleiche schwanken zeigt sich bei dem ortsnamen Kušmīhan/Kušmayhan bei Marw (in den handbüchern und handschriften). Dazu gesellt sich die arabisierte schreibung Kušmāhan (s. die arabischen geografen, Ṭabarī: *Annales*, und Ibn al-Aṯīr: *Kāmil*, indices). Da Sam'ānī Bīrūnī schreibt, den namen aber selber von *bērūn* ableitet, da er die zwei gentilicia Rīwandī und Rāwandī nebeneinander führt, obwohl beide gleicher herkunft sind, kann die richtige namensform für unsern ort kaum anders als Mēhana sein. Das in *Asrār* 43/Shuk. 44, 10 vorkommende wortspiel mit dem namen eines dorfes Šāmīna und Šāh-i Mēhana spricht nicht für Mīhana, denn die mittelpersischen auslaute *-ēn* und *-ōn* samt ihren ableitungen (auf *-ak* usw.) sind im neupersischen zu *-īn* und *-ūn* geworden. In Šāmīna kann sich sogar das wort *mēhana* verbergen. Dies zur richtigstellung von R.A. Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*, 17, anm. 5. Aus Mēhana (Mīhana, Mayhana) wurde durch verkürzung wahrscheinlich Mihana, genau wie aus Nēšābūr (Nīšābūr, Nayšābūr) oft Nišābūr geworden ist; das europäische Nischapur hat nie existiert, es lässt sich höchstens ein Nēšāpūr erschliessen. Aus diesem mir nicht nachweisbaren Mihana wäre dann weiter Mihna entstanden, so in der dichtung schon um 600/1200 bei 'Aṭṭār: *Manṭiq uṭ-ṭayr*, Teheran 1963, 2439, 3303, 4647, 4687/Paris 1863, 2414, 3284, 4638, —; *Ilāhīnāma*, ed. H. Ritter, Bibliotheca Islamica 12, 1940, index/Teheran 1339, fehlt im index; *Muṣībatnāma*, lith. Teheran 1354, 461 (fast am ende des buches). Mihna auch in einem vers bei Ḥamdullāh-i Mustawfī-i Qazwīnī: *Nuzhat ul-qulūb*, ed. Guy le Strange, Gibb Mem. Series 23, 1915, 158, 8. Diese poetischen formen sind natürlich ebenso wenig massgebend wie Ḫarqān statt Ḫaraqān usw. Wir wissen also vorläufig noch nicht, seit wann das dorf wirklich Mihna heisst. *Tārīḫ-i Banākatī* (verfasst 717/1317), ed. Ǧa'far-i Ši'ār, Teheran 1969, 226-7, hat aus *Asrār ut-tawḥīd* die form Myhnh beibehalten. Zayn ul-'ābidīn-i Šīrwānī: *Ḥadā'iq us-siyāḥa*, Teheran 1348, 521, verlangt Mahna, wie heute in Persien vielfach auch gesprochen wird und wie ein dorf bei Turbat-i Ḥaydariyya tatsächlich heisst (*Farhang-i ǧuġrāfyā'ī-i Īrān* 9, 411). Die aussprache mit a wird aber durch ein wortspiel in einem vers bei (pseudo-) Ḥusayn-i Bāyqarā. *Maǧālis ul-'uššāq*, nr 8. lith. Naval Kishore 1314, 58, widerlegt: *Šayḫ-i* Mihna *ānki z-arbāb-i šuhūd/dar ṭarīq-i ḥaq kas az way* mih na-*būd* »der scheich von Mihna, als der kein besitzer inneren sehens auf dem weg gottes grösser war«, und in einem ähnlichen vers bei Faḍlullāh b. Rūzbihān-i Ḫunǧī: *Mihmānnāma-i Buḫārā*, ed. Manūčihr-i Sutūda, Teheran 1962, 328, 7/Ursula Ott: *Transoxanien und Turkestan zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Das Mihmān-nāma-yi Faḍlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī. Übersetzung und Kommentar*, Islamkundliche Untersuchungen 25, Freiburg i.B. 1974, 300,

oder Qara Tīkān heisst [2], am rande der »wüste von Marw« [3] (heute Qara Qum), etwa 20 km von der heutigen persischen grenze entfernt in russisch-Turkmenistan, geboren. Nach einigem unterricht in koran

anm. 4. Vgl. auch die angaben bei Sa'īd-i Nafīsī: *Suḫanān-i manẓūm-i Abū Sa'īd-i Abū l-Ḫayr*, Teheran 1334, 2-5. Heute russisch (nach den atlanten) Meana, bei V. Minorsky: *Ḥudūd al-'Ālam*, Gibb Memorial New Series 11, ed. C.E. Bosworth, 1970, 326, Me'āna. Über die geografischen entfernungen näheres bei Muḥammad-i Qazwīnī und 'Abbās-i Iqbāl in ihrer ausgabe von Ǧunayd aš-Šīrāzī: *Šadd al-izār fī ḫaṭṭ al-awzār 'an zuwwār al-mazār*, Teheran 1328, 382, anm. 3, mit verweisen auf karten. Der ort liegt heute etwa 20 km jenseits der persischen grenze. Eine alte form des gentiliciums lautet *mēhanagī* (*Asrār* 35, 4; 49, 6/Shuk. 35, 1; 51, 13), die spätere *mihnī* (*Mihmānnāma-i Buḫārā* 327, 18). Die form *mihna'ī* ist strittig, da in den faksimiletafeln von Hans Robert Roemers *Staatsschreiben der Timuridenzeit*, Wiesbaden 1952, 5a, 11 und 49b, 6 nur Mihna geschrieben steht, was der ortsname im genetiv sein kann. Die form mīhanatī/mayhanatī bei 'Abdalḥayy b. al-'Imād: *Šaḏarāt aḏ-ḏahab fī aḫbār man ḏahab*, jahr 527, Kairo 1350-51, 4, 80, 6, ist unmassgeblich.

Etymologisch liegt *mēhan* »haus, heim, heimat« zugrunde (Th. Nöldeke: *Über irānische Ortsnamen auf* kert *und andere Endungen*, ZDMG 33, 1879, 153-154, M. Mu'īn: *Burhān-i qāṭi'*, artikel mīhan, 4, 2084, anm. 1). *Mēhan* mit *ē* bei D.N. MacKenzie: *A Concise Pahlavi Dictionary*, und Paul Horn: *Grundriss der neupersischen Etymologie*, nr 1012, mēhen. *Mīhan* mit *ī* *Burhān-i qāṭi'*, Wolff: *Glossar zu Firdosis Schahname*, und andere persische wörterbücher.

Unser *mēhan* steckt mutatis mutandis auch in den namen Ḫumīṯan und Farzāmīṯan für orte in und um Samarqand, in dem namen Ismīṯan für einen ort in Kušāniya, in den namen Ḫurmīṯan oder Ḫarmayṯan, Rāmīṯan oder Rāmīṯana oder Armīṯana oder Aryāmīṯan oder Riyāmīṯan, wovon eine quelle Yāqūts die weiteren beiden orte Zāmīṯan und Zāmīṯana säuberlich geschieden haben möchte, in Zarmīṯan und Zandarmīṯan (vielleicht identisch) für orte bei Buḫārā, in Ardaḫušmīṯan oder Arṭaḫušmīṯan (Raḫušmīṯan, im vers Raḫšamīṯan), in Ḫušmīṯan und Madāmīṯan oder Madrāmīṯan für orte bei Ḫwārazm, in dem namen Anšamīṯan für ein dorf bei Naḫšab. Mit ausnahme der ḫwārazmischen orte liegen alle diese siedlungen rechts des Oxus. Diesseits des Oxus herrschen die formen mit *h*: Šamīhan und Ǧurmīhan bei Marw (Yaqūt und nisbenbücher), ein heutiges Čahārmahan bei Mašhad und wohl etliche orte, deren namen auf *-min*, *-man* o.ä. ausgehen. Ebenso das erwähnte ḫurāsānische Mahna. An das genannte Kušmēhan erinnert das dorf Kišmin in Luristan (Simnānī: *Taḏkirat ul-mašāyiḫ*, bei M. Mohaghegh und H. Landolt: *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, McGill University, Teheran 1971, persisch 158, 7). Mit grösserer wahrscheinlichkeit ist Ḫumayn < Ḫumēhan, 30 km von Gulpāygān entfernt, hier anzuschliessen. Vgl. Ḥasan-i Qummī: *Tārīḫ-i Qum* (verfasst 378/988), persische übersetzung eines späteren Ḥasan b. 'Alī-i Qummī (aus den jahren 805-6/1402-4), ed. Ǧalāl ud-dīn-i Ṭihrānī, Teheran 1313, 63, anm. 2; Wilhelm Eilers: *Semiramis*, anm. 110. Die abschrift einer gefälschten urkunde Timurs hat dafür, wie es scheint, Ḫumā'īn oder Ḫumā'ayn; Heribert Horst: *Tīmūr und Ḫōǧā 'Alī*, Ak. Wiss. Lit., Abh. geist. soz. Kl. 1958, nr 2, faksimile 10b, apu. Wegen des *n* musste aus Ḫumēn schon in frühneupersischer zeit Ḫumīn werden, woraus dann arabisierend Ḫumayn gemacht werden konnte, wie Kulayn aus Kulīn. Mit unserm Ḫumayn ist vielleicht das Ḫūmīn identisch, hinter dem Sam'ānī (*Ansāb*) ein dorf bei Ray vermutet — eine vermutung, die dann als sichere kunde durch die andern nisbenbücher und Yāqūt weitergeschleppt worden ist bis in die moderne monografie Ḥusayn-i Karīmāns: *Ray-i bāstān*, 2, Teheran 1349, 530-531. V. Minorsky erwägt einen zusammenhang zwischen Mēhana (Mayhana, Mahana, sic) und dem titel der alten könige von Bāward, den Ibn Ḫurdāḏbih: *Al-masālik wa-l-mamālik*, ed. De Goeje,

bei einem ustād und in sprache bei einem adīb[4] in Mēhana reiste er nach Marw und studierte dort šāfi'itisches recht 5 jahre bei Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Ḫiḍrī und nach dessen tod weitere 5 jahre bei Abū Bakr 'Abdallāh b. Aḥmad al-Qaffāl (gest. 417/1026)[5]. Leider ist das todesjahr Ḫiḍrīs unbekannt. Es wird 373/983 »oder ein jahr vorher oder nachher«[6], aber auch das »jahrzehnt 380«[7], also 381-390/991-1000, weiter »um 400« /1009-1010[8] angegeben, oder er wird einfach zu denen gerechnet die zwischen 300 und 400/912-1010 gestorben sind[9]. Nach dieser studienzeit in Marw liess sich Abū Sa'īd in Saraḫs bei Abū 'Alī Zāhir b. Aḥmad (gest. 389/999)[10] in koranerklärung und ḥadīṯ unterrichten.

Mit der mystik war Abū Sa'īd schon als kind in Mēhana vertraut geworden, da sein vater Bābō[11] Bū l-Ḫayr, der drogist in seinem dorfe war, einer kleinen ṣūfigruppe angehörte. In Mēhana hatte er auch den ṣūfī und dichter Abū l-Qāsim(-i) Bišr-i Yāsīn (gest. 380/990)

BGA 6, Leiden 1889, arab. 39, 12, in der form bhmnh oder bhmyh wiedergibt (EI², Abīward). Das ist um so unwahrscheinlicher, als diese etymologie von der falschen voraussetzung ausgeht, dass Mhnh älter sei als Myhnh.

Zu den genannten ortsnamen s. die arabischen geografen und nisbenbücher und dazu vor allem Wilhelm Barthold: *Turkestan down to the Mongol Invasion*, Gibb Memorial New Series 5, 1928. Josef Markwart: *Wehrot und Arang*, Leiden 1938, 51, 146, 162, 163, index Rāmēḫan.

2 Staatsvertrag über die wasserverteilung dieses flusses zwischen Persien und Russland im rahmen einer gesamtregelung über die russisch-persischen grenzgewässer bei Mas'ūd-i Kayhān: *Ǧuġrāfyāy-i mufaṣṣal-i Īrān* 2, siyāsī, Teheran 1311, 29 (artikel 5).

3 *Biyābān-i Īrān 2, siyāsī*, Teheran 1311, 29 (artikel 5).

4 *Asrār* 18, 7-8; 348, unten/Shuk. 16, 1 (fehlt); 436, 13.

5 Subkī: *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya al-kubrā*, Kairo 1964 ff, nr 426. Asnawī: *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya*, ed. 'Abdallāh al-Ǧubūrī, Bagdad 1970-71, nr 918. Abū Bakr b. Hidāyatallāh al-Ḥusaynī: *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya*, Beirut 1971, 134-5. Yāqūt: *Mu'ǧam al-buldān*, artikel Marw aš-Šāhiǧān.

6 'Abdalḥayy b. al-'Imād: *Šaḏarāt aḏ-ḏahab*, Kairo 1350-51, jahr 373.

7 Ibn Ḫallikān: *Wafayāt*, ed. Iḥsān 'Abbās, nr 587. Asnawī: *Ṭabaqāt*, nr 421 (in der anmerkung 2 die falsche überlegung, dass *'ušr* zu lesen sei). Ḥusaynī: *Ṭabaqāt*, 109 (streiche *wa-*).

8 Sam'ānī: *Ansāb*, artikel Ḫiḍrī/Ibn al-Aṯīr: *Lubāb*, artikel Ḫiḍrī.

9 Subkī: *Ṭabaqāt*, nr 116, eingeordnet unter die šāfi'iten, die zwischen 300 und 400 gestorben sind, aber ohne nähere angaben.

10 'Abdalġāfir al-Fārisī: *Siyāq* 74b 16. Nawawī: *Tahḏīb al-asmā'*, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1842-47, 248-9/Kairo ohne jahr 1, 1, 192-193. Ḏahabī: *Al-'ibar fī ḫabar man 'abar*, Kuwayt 1960-66, jahr 389. Subkī: *Ṭabaqāt*, nr 183. Asnawī, nr 600. Ḥusaynī: *Ṭabaqāt*, 105-6. *Šaḏarāt*, jahr 389. Zu allem bisherigen s. *Ḥālāt* 14/Shuk. 9, 1-12; *Asrār* 23-24/Shuk. 22, 6-16. Abū Sa'īds koranlehrer in Mēhana war ein Abū Muḥammad-i 'Annāzī (var.), sein sprachlehrer ein Abū Sa'īd-i 'Annāzī (var.); *Ḥālāt* 13/Shuk. 8, 9-20; *Asrār* 17-18/Shuk. 14, 16-16, 7.

11 Der maǧhūlvokal kennzeichnet die koseform.

gekannt und manche mystische weisheit vom ihm gelernt [12]. Jetzt in Saraḫs wandte er sich ganz der mystik zu: Ein heiliger narr Luqmān-i Saraḫsī, der später in der bektaşilegende als »der fliegende Lokmân« eine berühmte figur werden sollte [13], führte ihn eines tages an der hand in den konvent des ṣūfī Abū l-Faḍl(-i) Ḥasan-i Saraḫsī [14]. Sein theologischer lehrer Zāhir entliess ihn wohlwollend, und Abū Sa'īd wurde von Abū l-Faḍl-i Saraḫsī in die harte schule der konzentration auf die worte von sure 6, 91: »Sprich: Gott! Dann lass sie in ihrem geplauder weiterspielen!« genommen, aber schon nach kurzer zeit in die heimat Mēhana zurückgeschickt mit dem auftrag, sich dort von den menschen zu lösen und in die einsamkeit zurückzuziehen.

In Mēhana setzte sich Abū Sa'īd zu hause in einen winkel und verlegte sich auf das ununterbrochene wiederholen des wortes *allāh*, bis alle stäubchen an ihm das gleiche wort mitsprachen [15]. Hielt er inne, so erschien ihm ein schwarzer, der ihn mit einer feurigen lanze bedrohte. Nach 7 jahren meldete sich Abū Sa'īd wieder bei Abū l-Faḍl in Saraḫs. Dieser wies ihm einen raum gegenüber seiner zelle im konvent an und nahm ihn eine weile sogar in seine eigene zelle, um ihn bei den asketischen übungen, die er ihm befahl, zu überwachen. Dann schickte Abū l-Faḍl seinen schüler wieder nach Mēhana »zur mutter« — ein häufiger grund sowohl zum reisen als auch zum bleiben in der islamischen literatur und im islamischen leben. Doch auch sein vater lebte damals noch. Abū Sa'īd setzte die übungen seines gottesgedenkens zu hause hinter verschlossenen türen und mit verstopften ohren fort oder streifte in den wüsten und bergen seiner heimat herum. Sein vater holte ihn manchmal zurück. Zuweilen verrichtete er seine

[12] *Ḥālāt* 14/Shuk. 8, 21-22. *Asrār* 17-19/Shuk. 14, 20-17, 6.

[13] Zu ihm s. hier 411-412.

[14] *Ḥālāt* 17-19/Shuk. 10, 14-11, 23. *Asrār* 24-26/Shuk. 23, 5-25, 16. *Nafaḥāt*, artikel Abū l-Faḍl b. Ḥasan as-Saraḫsī, 284-285. Der name Muḥammad b. al-Ḥasan in *Asrār*, ed. Shukovski 344, anm. 2, und danach in *Nafaḥāt*. So liest auch hs. Landolt 179b, 14-15. Ǧullābī: *Kašf ul-maḥǧūb* (index), hat Abū l-Faḍl(-i) Ḥasan. Wir wissen nach wie vor nicht, ob Ḥasan der name des vaters oder des sohnes ist. Rāfi'ī (hier 30) hat Abū l-Faḍl al-Ḥasan as-Saraḫsī. Das hat aber nicht viel zu bedeuten, da die iḍāfa in arabischer wiedergabe oft spurlos verschwindet. Vgl. Abū Sa'īd Abū l-Ḫayr bei Ibn Ḥazm, hier 289.

[15] *Asrār* 67/Shuk. 26, 2-10. Statt *darhā* wird *ḍarrahā* zu lesen sein. Wohl alter gemeinsamer fehler. Doch kann auch ein redaktionsfehler vorliegen. Stellt man den satz in den zusammenhang von *Asrār* 29, 2-4/Shuk. 28, 10-12, wo sich Abū Sa'īd hinter mehreren verschlossenen türen dem gottesgedenken widmet, so ist es sinnvoll, dass die türen mitzusprechen beginnen. Dann müsste aber *mā* gestrichen werden. *Ḍarra* kommt vor in *Asrār* 93, 14; 274, 13-14/Shuk. 108, 15; 342, 15.

exerzitien und andachten in den karawansereien der umgebung Mēhanas. In Mēhana selbst fügte er die vita activa hinzu, nahm sich der armen an, fegte die moscheen[16], und, nach einer unglaubwürdigen nachricht, die das bestehen eines konvents in Mēhana voraussetzt und einen wichtigen zug im idealbild vom novizen nicht auslassen will, soll er auch die latrinen der derwische gereinigt haben[17]. Zwischendurch, wenn schwierigkeiten auftauchten, holte sich Abū Sa'īd bei Abū l-Faḍl in Saraḫs, das in der luftlinie nur etwa 80 km von Mēhana entfernt ist, rat.

Schliesslich siedelte Abū Sa'īd noch einmal für 1 jahr zu Abū l-Faḍl nach Saraḫs über, um unter dessen anleitung weitere geistliche übungen durchzumachen. Dann erklärte Abū l-Faḍl die ausbildung seines schülers für beendet und schickte ihn wieder nach Mēhana zurück, diesmal mit dem auftrag, »die menschen zu gott aufzurufen«, also öffentlich aufzutreten und selbständig andere zu unterrichten.

In Mēhana gab sich Abū Sa'īd aber mit dem erreichten nicht zufrieden, sondern vermehrte noch seine asketischen anstrengungen. Als seine eltern starben, ging er noch einmal 7 jahre in die wüste zwischen Bāward und Saraḫs. Der bericht bringt diesen entschluss damit in zusammenhang, dass er jetzt keine rücksicht mehr auf vater und mutter zu nehmen brauchte, vergisst aber oder unterschlägt, dass er familie und seit etwa 400/1009-10 einen kleinen sohn Abū Ṭāhir hatte. Auch aus dieser einsamkeit begab er sich, wenn er schwierigkeiten hatte, jedesmal zu Abū l-Faḍl nach Saraḫs[18].

Dann starb Abū l-Faḍl. Über das datum ist nur so viel klar, dass es nach 388/998, dem regierungsantritt Maḥmūds von Ġaznīn, anzusetzen ist, da Abū l-Faḍl einmal aufgefordert worden sein soll,

[16] *Ḥālāt* 38, 2/Shuk. 23, 1. *Asrār* 34, 6/Shuk. 33, 19-34, 1. Die moschee kehren ist eine oft gelobte tätigkeit. Auch Aḥmad ar-Rifā'ī (gest. 578/1182) widmete sich ihr ('Izz ad-dīn Aḥmad aṣ-Ṣayyād ar-Rifā'ī: *Al-ma'ārif al-muḥammadiyya fī l-waẓā'if al-aḥmadiyya*, Kairo 1305, 69, 7-8). Sie gehört insbesondere zu den dienstpflichten der novizen. 'Alī al-Ḫawwāṣ al-Burullusī (gest. 939/1533) reinigte jede woche »um gottes lohn« die moscheen und latrinen in Kairo (Ša'rānī: *Ṭabaqāt kubrā*, Kairo 1954, 2, 151. Naǧm ad-dīn al-Ġazzī: *Al-kawākib as-sā'ira bi-a'yān al-mi'a al-'āšira*, Beirut 1945 ff, 2, 221, 11-12).

[17] *Asrār* 35, 12-15/Shuk. 34, 8-10. Auch eine kindheitslegende Kāzarūnis scheint diesem schon den besitz eines konvents zuschreiben zu wollen (*Firdaws ul-muršidiyya* 17, 15/ Teheran 17, 22).

[18] Die art, wie das in *Asrār* 42, 9-11/Shuk. 43, 10-12 gesagt wird, lässt keinen zweifel daran, dass Abū l-Faḍl damals noch am leben war, der schon vorher erzählte tod Abū l-Faḍls also erst nachher, nach diesen angeblich 7 jahren, stattfand. Das wird einige zeilen weiter dadurch bestätigt, dass Abū Sa'īd nach Abū l-Faḍls ableben bedauert, niemand mehr zu haben, der ihm schwierigkeiten beseitigt.

ein gebet für Maḥmūds genesung zu sprechen[19], und nach dem tod Luqmān-i Saraḫsīs, da er diesen überlebte[20]. Wir erfahren, dass ein anderer schüler Abū l-Faḍls, namens Aḥmad b. Muḥammad al-Falayī, alias Bābō Fala, bis an sein lebensende 460/1068 »fünfzig jahre in dem nach ihm benannten konvent jeden tag den koran durchrezitierte«[21]. Nach den *Asrār*[22] war es der konvent Abū l-Faḍls. Aber wir wissen nicht, ob diese zeitspanne von einem halben jahrhundert vom tod des früheren inhabers Abū l-Faḍl an zu rechnen ist. Sollte das der fall sein, so fiele Abū l-Faḍls todesdatum ins jahr 410/1019. Die unsicherheitsfaktoren in dieser rechnung — zu denen noch die schwierigkeit, einen »diener« des konvents mit namen Abū l-Ḥasan einzuordnen, kommt[23] — sind aber zu gross, als dass man diesem resultat auch nur eine gewisse wahrscheinlichkeit zubilligen dürfte.

Aus der wüste zurück, nach dem tod Abū l-Faḍls, entschloss sich Abū Sa'īd, den berühmten scheich Abū l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad al-Qaṣṣāb in Āmul in Ṭabaristān aufzusuchen. Er reiste mit zwei begleitern über Bāward und Nasā und besuchte unterwegs die lebenden und die toten scheiche[24]. In Āmul ergab sich Abū Sa'īd in einer zelle gegenüber dem raum seines neuen lehrers strengen geistlichen übungen, fastete dauernd und betete nachtsüber. Qaṣṣāb richtete gewöhnlich sein augenmerk darauf, dass seine schüler in der nacht nicht zu viel beteten. Bei Abū Sa'īd aber sagte er nichts. Dieser versuchte seinerseits, seinem lehrer jeden wunsch von den augen abzulesen, und eines nachts, als sich dem lehrer der verband nach einem aderlass löste und blut sein gewand besudelte, beeilte sich Abū Sa'īd, dieses zu waschen und sauber und getrocknet wiederzubringen[25]. Qaṣṣāb zog es — stets nach den erzählfreudigen *Asrār* —

[19] *Asrār* 273/Shuk. 340, 17-341, 2.

[20] *Asrār* 239-240/Shuk. 292, 5-293, 2.

[21] Sam'ānī: *Ansāb*, artikel Falayī. Ibn al-Aṯīr: *Lubāb*, s.v.

[22] *Asrār* 381/Shuk. 475, 19-476, 1.

[23] *Asrār* 186 ult/Shuk. 225, 18. Hier 421.

[24] Der ṣūfī Aḥmad-i Naṣr lebte damals in der ḫānaqāh-i Sarāwī bei Nasā, die Abū 'Alī ad-Daqqāq gegründet hatte. Abū Sa'īd traf nicht mit ihm zusammen (*Asrār* 44-46/Shuk. 45, 14-47, 15). Später aber soll er einmal bei Abū Sa'īd in Mēhana gewesen sein (*Asrār* 292, 15/Shuk. 368, 4). Damals kam 'Alī-i Ḫabbāz, dessen todesjahr nicht bekannt ist, in Mēhana vorbei. Aḥmad-i Naṣr war tot, als Qušayrī seine *Risāla* schrieb (*Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik* 548, anm. 8), ist also vor 437/1045 gestorben.

[25] Diese nachtwachen zu dem zweck, sich für den scheich bereitzuhalten, sind ein topos der ṣūfischen hagiografie, aber auch des ṣūfischen lebens. Beispiele in *Fawā'iḥ*, einleitung 52, C. Snouck Hurgronje: *Mekka*, Den Haag 1888-9, 2, 382.

nicht sich, sondern ihm an und bekleidete ihn so mit dem flickenrock zum zeichen seiner reife. Der flickenrock bedeutet hier klar nicht die aufnahme ins noviziat, sondern die entlassung aus dem noviziat. Der verfasser der *Asrār* kennt aber noch eine überlieferung, nach der Abū Sa'īd den flickenrock auch von Sulamī (gest. 412/1021) erhalten hat[26], und zwar schickt ihn dort, wie dann pseudo-'Aṭṭār getreulich nachschreibt[27], Abū l-Faḍl zum empfang des flickenrocks zu Sulamī und erklärt nachher seine ausbildung für abgeschlossen. Nach anderer lesung behauptet der verfasser der *Asrār*, Abū Sa'īd habe den flickenrock von Sulamī erst nach Abū l-Faḍls tod erhalten. Wie war das möglich, wenn Abū Sa'īd gleich nach Abū l-Faḍls tod zu Qaṣṣāb ging, und zwar nicht über Nēšābūr, sondern über Nasā? Abū Sa'īds aufenthalt in Āmul dauerte 1 jahr, nach einer schlechteren variante 2 $^1/_2$ jahre. Als Qaṣṣāb ihn mit dem flickenrock bekleidet hatte, verabschiedete er ihn nach Mēhana und soll gestorben sein, als Abū Sa'īd in Mēhana anlangte[28].

Zweifellos hatte Abū Sa'īd schon vor Āmul das ansehen einer persönlichkeit der ṣūfik besessen. Aber erst nach dieser nachfärbung und mit dieser investitur fühlte er sich im besitz aller rechte, und jetzt begann seine grosse zeit. Leider ist das todesdatum Qaṣṣābs unbekannt und das zusammenfallen seines todes mit Abū Sa'īds ankunft zu hause textkritisch schlecht bezeugt[29].

[26] *Asrār* 36, 1-8/Shuk. 35, 17-36, 9.

[27] *Taḏk*. 2, 326, 15-18. J. Spencer Trimingham: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, 182, anm. 1. Der artikel über Abū Sa'īd in *Taḏk*. 2, 323-337 steht im sogenannten nachtrag (supplement, *mulḥaqāt*) dieses werks. Schon R.A. Nicholson sah sich vor die frage nach der echtheit dieses nachtrags gestellt (*Taḏk*. 2, preface 2-5). Der neuherausgeber Muḥammad-i Isti'lāmī, Teheran 1346, seite siebenundzwanzig-dreissig, weist den nachtrag einem unbekannten aus dem 10.-11./16.-17.jh. zu, da die in ihm enthaltenen stücke in älteren handschriften fehlen.

[28] *Asrār* 56, 11/fehlt Shuk. 59, 19/fehlt hs. Landolt 32a. Fehlt in *Ḥālāt* 24, unten/Shuk. 14, 18-21.

[29] Einen schwachen anhaltspunkt für das lebensalter Qaṣṣābs gibt die nachricht, dass er mit Šiblī (gest. 334/946) in Bagdad zusammengekommen ist (*Asrār* 293-294/Shuk. 369-370; *Ḥālāt* 70-71/Shuk. 41, 12-42, 20; Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*, 66). Da er zuerst metzger gewesen war, muss er mindestens 20 jahre vor Šiblīs tod, also etwa 314/926, geboren sein. Auch dass er sich darüber beklagte, von Sulamī in dessen (erster fassung der) *Ṭabaqāt* nicht erwähnt zu sein, spricht vielleicht für ein solches alter (Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 308; Ǧāmī: *Nafaḥāt ul-uns*, artikel Abū l-'Abbās al-Qaṣṣāb, 286). Sulamīs *Ṭabaqāt* sind (in der zweiten fassung) nach 387/988 verfasst (Pedersen, einleitung 60). Andererseits muss Qaṣṣāb das geburtsjahr Anṣārīs 396/1006 um etliches überlebt haben, da Anṣārī den wunsch hatte, ihn zu besuchen (Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 308, ult; *Nafaḥat* 286-287). Serge de Laugier de Beaurecueil: *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī* (Recherches 26), Beirut 1965, 61, setzt voraus, dass Qaṣṣāb 424/1032 noch

Mēhana und Nēšābūr

Abū Sa'īd besass in Mēhana ein ererbtes haus[30], kaufte sich ein anderes, das gegenüberlag, dazu, baute dieses aus und nannte es »heiligtum« (*mašhad*), wohl von vornherein mit der absicht, sich darin begraben zu lassen. Die folgenden jahre wechselte er nun nicht mehr so sehr zwischen Mēhana und Saraḫs hin und her, sondern viel regelmässiger zwischen Mēhana und Nēšābūr, zwei orten, die in der luftlinie etwa 160 km (praktisch aber erheblich weiter) auseinanderliegen. Ein schnell laufender behauptete, die einfache strecke in 24 stunden bewältigt zu haben — allerdings in der richtung von Nēšābūr nach Mēhana, von der sehnsucht nach Abū Sa'īd beflügelt[31], so dass das motiv von magnetischen zug, der den gang beschleunigt, mit hineingespielt haben kann[32]. In ernsthaftem marsch war der weg in 3 tagen zurückzulegen[33]. Er führte über Ṭōs[34]. Den sommer soll Abū Sā'īd

am leben war. Das ist wahrscheinlich zu spät. — Die erwähnte nachricht vom zusammentreffen Qaṣṣābs mit Šiblī steht in einer geschichte, die von den *Asrār* und *Ḥālāt* zu 'Aṭṭār: *Taḏk.* 2, 187, 15-21, und Ǧāmī: *Nafaḥāt*, 287-288 gewandert ist und etwas verdreht, mit einem stolzen hinweis Qaṣṣābs auf die ehre, von Abū Sa'īd besucht worden zu sein, bei dem modernen Ṣādiq-i 'Anqā: *Padīdahāy-i fikr*², Teheran 1351, 48, wieder auftaucht — ein schönes beispiel für die lust zu fabulieren, mit der man zu rechnen hat.

[30] *Asrār* 27, 3-4/Shuk. 26, 3-4.

[31] *Asrār* 178 apu/Shuk. 216, 1. Der bōyide Mu'izz ad-dawla hatte zwei rekordläufer Faḍl und Mar'ūš, die in einem tag über 40 parasangen (also mehr als 240 km) zurücklegten (Ibn al-Aṯīr: *Al-kāmil fī t-ta'rīḫ*, jahr 356).

[32] Besonders gern wird dieser beschleunigte schritt und das gegenteil tieren angedichtet. Bei der reise der Ḥalīma nach Mekka hielt die eselin, die sie ritt, die karawane wegen ihrer schwäche oft auf. Nachdem aber Ḥalīma in Mekka den säugling Mohammed zur ernährung übernommen hatte, sprang die eselin auf dem heimweg, obwohl sie jetzt auch noch Mohammed zu tragen hatte, so schnell, dass die mitreisenden nicht mehr nachkamen und fragten, ob es noch dasselbe tier sei; Ibn Hišām: *Sīra*, ed. Wüstenfeld, 1, 104. Der elefant der abessinier, den Nufayl b. Ḥabīb auf die knie niedergezaubert hatte, war in der richtung nach Mekka nicht mehr auf die beine zu bringen, wohl aber nach allen andern richtungen; ib. 1, 35. Nachdem die kamele des trupps von Ḫālid b. al-Walīd zuerst die leiche des Ṯābit und dann die des 'Ukkāša zertreten hatten, ohne es zu merken (die beiden waren als vorposten von den gegnern getötet worden), »wurden die leute den reittieren schwer... so dass sie kaum ihre hufe mehr heben konnten«; Ibn Sa'd: *Ṭabaqāt*, ed. Sachau, 3, 1, 65, 7-8. Als 339/950 die qarmaṭen den geraubten Schwarzen Stein wieder nach Mekka zurückbrachten, konnte ihn ein mageres kamel tragen und wurde dabei noch fett, »während vor zwölf Jahren drei starke Kamele unter ihm zusammengebrochen waren«; Adam Mez: *Die Renaissance des Islāms*, Heidelberg 1922, 292, Friedrich Rückert: *Sieben Bücher Morgenländischer Sagen und Geschichten*, Stuttgart 1837, 1, 82-84. Trotz tiefem sand rennen die tiere mit ungewohnter schnelligkeit zum grabmal des Bahā' ud-dīn-i Naqšband, können aber auf dem rückweg nur mit vielen schlägen vorwärtsgetrieben werden. »Der Bochariot schreibt dies der Anhänglichkeit zu, die selbst diese Thiere für den Heiligen haben, sodaß sie

meist in Nēšābūr, den winter in Mēhana verbracht haben[35]. Das erste mal blieb er jedoch gleich ein ganzes jahr in Nēšābūr[36]. Der verfasser der *Asrār* gruppiert die wunderbaren geschichten, die er von Abū Sa'īd zu erzählen hat, in solche, die in und um Nēšābūr, und andere, die in Mēhana und anderswo geschehen sind[37]. Abū Sa'īd war zweifellos halb in Mēhana und halb in Nēšābūr zu hause. Mēhana war abgelegen und unbedeutend. Nēšābūr war eine volkreiche stadt und lag an der grossen strasse von Westpersien nach Ostiran und Mittelasien. Hier schuf sich der scheich ein weiteres wirkungsfeld, als er es allein in Mēhana gehabt hätte. Als er zum ersten mal, bereits ein gemachter mann, über Ṭōs nach Nēšābūr kam, begleitet von seinen schülern, und dort vorerst für ein jahr aufenthalt nahm[38], wurde er im konvent der 'ad(a)nīwalkerstrasse[39] untergebracht. Dieser

mit Freuden zu seinem Grabe laufen, aber ungern sich davon entfernen«; Hermann Vámbéry: *Reise in Mittelasien*², Leipzig 1873, 176-177. Mağnūns nächtlicher hingang zu Laylēs wohnung ist schneller als der nordwind, mit tausend flügeln, wie auf einem renner, sein rückweg dauert ein jahr, ist mit dornen ausgelegt usw.; Niẓāmī: *Laylē wa Mağnūn*, ed. Dastgirdi, Teheran 1333, 65, 2-6/Baku 1965, XIV 47-51. Leo Tolstoj schildert in seiner volkserzählung »Die beiden alten« den Jelisej so, dass ihm sein hinweg schwer vorgekommen sei. »Auf dem rückweg aber gab ihm gott solche kraft, dass er ohne ermüdung dahinschritt. Wie ein spiel war ihm das gehen, er schwenkte seinen stab und machte siebzig werst am tage«. Das motiv hat viele varianten, auf die wir hier nicht eintreten können.

33 *Asrār* 354/Shuk. 443, 8.

34 *Asrār* 180/Shuk. 218, 5, und sonst.

35 *Ḥālāt* 125, unten/Shuk. 72, 17-18. Das war — mutatis mutandis — später auch der wechsel der turkomongolischen nomaden; Jean Aubin: *Réseau pastoral et réseau caravanier*, Le monde iranien et l'Islam 1, Genf-Paris 1971, 116-117.

36 *Asrār* 83 ult; 249, 12/Shuk. 94, 4; 307, 14.

37 *Asrār* 65-162; 163-206/Shuk. 68-196; 196-247.

38 *Asrār* 83 ult/Shuk. 94, 4.

39 *Ḫānaqāh-i 'ad(a)nikōbān*, *Asrār* 69ff, zu korrigieren nach 'Abbās-i Zaryāb-i Ḫuwayyī in Farhang-i Īrānzamīn 1, 1332/1953, 287-290)/Shuk. 74, 14ff. Die strasse heisst *kōy-i 'ad(a)nikōbān* (index der *Asrār*). Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*, 27, anm. 3. *Kōy* wird von Abū l-Farağ al-Iṣbahānī (4./10.jh.): *Adab al-ġurabā'*, ed. Munağğid, Beirut 1972, 53, 2, mit *sikka* »strasse« übersetzt: *Kōy-i ziyān* ist *sikkat al-ḫusrān*. Ebenso übersetzt Ibn-i Funduq: *Tārīḫ Bayhaq*, ed. Aḥmad-i Bahmanyār, Teheran 1317, 236, die bezeichnung *kōy-i Sayyār* mit *sikkat Sayyār*. Sam'ānī: *Ansāb*, 'adnī: Mit *a* in der ersten silbe, *d* vokallos, bezogen auf die gewänderwirkerei in Nēšābūr, mit einer strasse namens *sikkat 'adnī* (?), wo die gewänder gewalkt werden (*yuqaṣṣaru*). Sam'ānī: *Muntaḫab*, hs. Topkapı Sarayı 2953 (= Berlin mss. or. sim. 80), 196a: Muḥammad b. Ibrāhīm al-'Adnī (gest. nach 530/1136): Er wob die nēšābūrer gewänder namens *'adanī* (sic). Ṣarīfīnī: *Muntaḫab*, 134a, 5 (artikel über Mūsā b. 'Imrān b. Muḥammad) nennt beiläufig einen Aḥmad al-'Ad(a)nī, einen ṣūfī aus dem 5./11.jh. Vgl. Aḥmad-i 'Ad(a)nībāf im index der *Asrār*. *'Adnī* »aus Eden« ist vielleicht nēšābūrer bezeichnung oder eine nēšābūrer abart des bekannten, wenn auch kaum genau beschreibbaren stoffes »aus 'Adan« *'adanī*. Solche *'adanī*-stoffe wurden nämlich damals auch in Ray hergestellt.

konvent hiess später »der konvent des scheichs«, und als der scheich 440/1049 in Mēhana starb, fand auch in Nēšābūr dort eine trauerversammlung statt[40]. Der konvent bestand nach seinem tod weiter[41]. Abū Saʿīd hatte ihn möglicherweise für seine aufenthalte erworben oder geschenkt erhalten, oder er hiess einfach so, weil der scheich dort wohnung zu nehmen pflegte; gegen diese letzte annahme spricht, dass Abū Saʿīd bei seiner endgültigen abreise von Nēšābūr von den dortigen derwischen gebeten wurde, einen leiter einzusetzen[42]. Nach der darstellung unserer quellen wusste sich Abū Saʿīd in Nēšābūr gegen alle widerstände, die ihm von seiten bedeutender theologen und ṣūfiyya dort geleistet worden sein sollen, durch seine überzeugende höhere weisheit und hellsicht, durch seine geistliche macht und gedankenlesekunst zu behaupten und durchzusetzen.

Eine, zwei oder mehr reisen führten ihn wieder nach Marw[43], eine andere über Baġšōr nach Marwurrōḏ[44], eine weitere (oder die gleiche?) in die gegend von Harē (Harāt), jedoch ohne dass er sich dort länger aufgehalten hätte[45]. Einmal — vielleicht war das auf seiner studienreise nach Āmul — hielt er sich in Istirābāḏ (Astarābād) auf[46]. Einmal, im alter von über 50 jahren, also zwischen 407/1016 und 417/1026, war er auch in Qāyin[47], einmal in Bāward[48]. Ein anlauf zur pilgerfahrt brachte ihn zusammen mit seiner frau und seinem ältesten sohn Abū Ṭāhir von Nēšābūr über Ḫaraqān und Basṭām westwärts bis etwas über Dāmġān hinaus. Dann aber kehrten

Abū Manṣūr ʿAbdalmalik aṯ-Ṯaʿālibī an-Naysābūrī (gest. 429/1038): *Ṯimār al-qulūb*, Kairo 1965, nr 886, p. 539, schreibt: »Die *burūd ar-Rayy* sind berühmt wie die des Jemen und heissen *al-ʿadaniyyāt* zur vergleichung mit den *burūd* aus ʿAdan im Jemen«. Nach Ibn al-Ǧawzī: *Talbīs Iblīs*, Kairo 1928, 199, 14, soll schon Mālik b. Anas *ṯiyāb ʿadaniyya* (unvokalisiert) *ǧiyād* getragen haben. Zu den ʿAdanstoffen vgl. R.B. Serjeant: *Material for a History of Islamic Textiles up to the Mongol Conquest*, Ars Islamica 9, 1942, 71; 10, 1943, 93; 13-14, 1948, 77-85; Reinhard-Johannes Moser: *Die Ikattechnik in Aleppo*, Basel 1974, Basler Beiträge zur Ethnologie 15, 85. — Fehlerhaft — so Ānandrāǧ — kommt umgekehrt bei dichtern auch *ʿadan* für *ʿadn* »Eden« vor; z.b. bei Manōčihrī: *Dīwān*, ed. Biberstein Kazimirski, Paris 1886, nr 2, 1/ed. Dabīrsiyāqī, Teheran 1326, nr. 2, 1.

[40] *Asrār* 368/Shuk. 463, 11.

[41] *Asrār* 72; 382-3/Shuk. 77, 3; 477, 5-21.

[42] *Asrār* 161, unten/Shuk. 195, 4-5.

[43] *Asrār* 182-183; 280/Shuk. 220, 10-222, 3; 350, 8-13.

[44] *Asrār* 250-251/Shuk. 309, 12-310.

[45] *Asrār* 241-43/Shuk. 295, 18-298.

[46] *Asrār* 275, 3/Shuk. 343, 9.

[47] *Asrār* 240/Shuk. 293, 12-294, 5.

[48] *Asrār* 204 f/Shuk. 245, 13 ff.

sie wieder um[49]. Dies muss vor 425/1033 gewesen sein, da Abū Sa'īd in Ḫaraqān mit Abū l-Ḥasan-i Ḫaraqānī zusammentraf, der 425/1033 starb. Abū Sa'īd kam nie weiter, war nie in Balḫ, Buḫārā, Samarqand oder Ġaznīn, nie in Iṣfahān, Ray, Bagdad, nie in Mekka[50].

Die dauer von Abū Sa'īds lehrgang

Der skizzierte lebensgang des scheichs ist der ausführlichen fassung der *Asrār* entnommen. Feststehen geburts- und todesdatum Abū Sa'īds. Die frage ist: Lassen sich vielleicht indirekt auch die wichtigen zeitpunkte seiner rückkehr von Āmul nach Mēhana und seines ersten auftretens in Nēšābūr als scheich und damit die anfänge seiner grossen zeit wenigstens annähernd bestimmen?

Als ausgangspunkt kann Abū Sa'īds unterricht bei Zāhir in Saraḫs dienen. Zāhir ist 389/999 gestorben. Nun erfahren wir aus *Asrār*[51], dass der šāfi'itische gelehrte von Nēšābūr Abū 'Uṯmān Ismā'īl aṣ-Ṣābūnī mit Abū Sa'īd gemeinsam bei Zāhir studiert hat, und aus anderer quelle, dass Ṣābūnī dieses studium erst nach der ermordung seines vaters 382/992, also zwischen 382/992 und 389/999, begann[52]. Ismā'īl lebte 373-449/983-4-1057, war also 16 jahre jünger als Abū Sa'īd. Dies scheint von vornherein der nachricht von dieser schulkameradschaft die glaubwürdigkeit zu nehmen, zumal wenn man bedenkt, dass Abū Sa'īd, dies nun entschieden unglaublich, auch als schulkamerad Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Yūsuf al-Ǧuwaynīs, des vaters des Imām al-ḥaramayn, bei Qaffāl (gest. 417/1026) in Marw ausgegeben wird[53], unglaublich deshalb, weil dieser Ǧuwaynī 438/1047, zwei jahre vor Abū Sa'īd, »im besten mannesalter« (*fī ḥadd al-kuhūla*)

[49] *Asrār* 151-53/Shuk. 181, 7-154, 10. Zu der frage nach Abū Sa'īds frau oder frauen und der hier gemeinten begleiterin s. hiernach 384. Abū Sa'īd gelangte also bis an die westgrenze Ḫurāsāns, westlich von Dāmġān, gekennzeichnet durch eine schwelle von ausläufern des Alburz nach süden, in die wüste, so dass Ḫurāsān vom 'Irāq klar geschieden wird. Abū Sa'īd fühlte sich von hier an offenbar in einer andern welt, in der fremde. Eine karte über die geografischen verhältnisse bei Chahryâr Adle: *Contribution à la géographie historique du Damghan*, Le monde iranien et l'Islam 1, Genève-Paris 1971, 90.

[50] Dass Abū Sa'īd in Mekka einen kranken mit einem vierzeiler geheilt habe, muss erfunden sein; Muḥammad-i Maġribī (gest. 809/1406-7), bei Sa'īd-i Nafīsī: *Suḫanān-i manẓūm-i Abū Sa'īd* 134. — Eine darstellung von Abū Sa'īds lebensgang in Dānišpažūhs aufsatz *Pāsuḫ-i Ibn-i Sīnā*, Farhang-i Īrānzamīn 1, 1332, 196-199.

[51] *Asrār* 139, ult/Shuk. 166, 11-12.

[52] Richard W. Bulliet: *The Patricians of Nishapur*, Cambridge Mass. 1972, 135. Subkī: *Ṭabaqāt*, nr 366. Asnawī, nr 734.

[53] *Asrār* 24, 3/Shuk. 22, 12. *Ḥālāt* 14/Shuk. 9, 8.

gestorben ist, also ebenfalls beträchtlich jünger als Abū Sa'īd gewesen sein muss[54]. Setzen wir aber doch, mit rücksicht darauf, dass Ḫiḍrī nach den besten quellen zwischen 381/991 und 390/1000 gestorben ist, willkürlich das frühest mögliche jahr 381/991 als datum für den übergang Abū Sa'īds zu Qaffāl an, so hätte die 5 jahre später erfolgte übersiedlung zu Zāhir nach Saraḫs 386/996 und die umstellung auf die ṣūfik daselbst frühestens 387/997 stattgefunden. Dann erhält man durch zusammenrechnung der weiteren von *Asrār* gegebenen zahlen, nämlich 7 jahre Mēhana, 1 jahr Saraḫs, 7 jahre wüste, 1 jahr Āmul, insgesamt 16 jahre für die ṣūfische ausbildung, die unbestimmten zwischenzeiten nicht mitgezählt. Stellt man diese noch vielleicht in der grössenordnung von 4 jahren dazu, so kommt man auf 20 jahre (mondjahre). Diese zahl zu dem willkürlich angenommenen ausgangsjahr 387/997 addiert ergibt für die etablierung Abū Sa'īds in Mēhana das jahr 407/1016-17 oder das darauf folgende jahr.

Pseudo-'Aṭṭār[55], der sonst die *Asrār* reproduziert, hat die zahlen etwas geändert. Er spricht, abgesehen von den jahren, die Abū Sa'īd bei der theologie verbracht haben soll[56], nur von 30 jahren Mēhana[57] und 7 jahren wüste[58], macht 37. Dies zu 387/997 hinzugezählt ergibt 422/1033.

Umgekehrt liefern die *Ḥālāt u suḫanān*, eine hauptquelle der *Asrār*, eine kleinere zahl, nämlich 7 jahre Mēhana, 1 jahr Āmul und 1 jahr bei Abū l-Faḍl in Saraḫs, zusammen 9 jahre[59]. Rechnet man dazu noch willkürlich 3 nicht eigens gezählte zwischenjahre — es könnten ebenso gut 10 gewesen sein — so erhält man 387/997 plus 12 = 399/1008-9.

Das erste dieser drei resultate — mit allem vorbehalt sei es gesagt — hat am meisten für sich, und zwar aus folgenden gründen: Abū Sa'īds ältester sohn war um 400/1009-10 geboren. Die mutter des kleinen musste Abū Sa'īd bei asketischen übungen die füsse an einen nagel binden[60], und der junge suchte einmal seinen vater in der umgebung von Mēhana, als dieser sich dort in die sogenannte »alte karawanserei«

[54] Ibrāhīm b. Muḥammad aṣ-Ṣarīfīnī: *Al-muntaḫab min kitāb as-Siyāq li-ta'rīḫ Naysābūr taṣnīf al-imām Abī l-Ḥasan 'Abdalġāfir*, bei Richard N. Frye: *The Histories of Nishapur* 80a, 5-7. Ibn Ḫallikān: *Wafayāt*, nr 332. Nach diesen beiden quellen kehrte Ǧuwaynī erst 407/1016-17 von Qaffāl nach Nēšābur zurück.

[55] Vgl. hier 45 anm. 27.

[56] *Taḏk*. 2, 324, 6-7.

[57] *Taḏk*. 2, 325, 13.

[58] *Taḏk*. 2, 326, 18-19.

[59] *Ḥālāt* 19-20; 23-24; 38/Shuk. 12, 4-8; 13, 22; 14, 4; 23, 8-9.

[60] *Asrār* 38, 2-3/Shuk. 38, 13-14. *Ḥālāt* 33/Shuk. 20, 3-4. Hiernach 70.

zu exerzitien zurückgezogen hatte[61]. Andererseits war der knabe noch nicht 10 jahre alt, als sein vater in Mēhana bereits wandernde ṣūfiyya zu beherbergen pflegte[62]. Das muss also schon vor rund 410/1019-20 gewesen sein. Diese gründe sind noch verhältnismässig schwach. Die frau kann »mutter Abū Ṭāhirs« heissen, weil sie später dieses kind gebar, genau wie in unseren erzählungen der scheich schon als Abū Sa'īd bezeichnet und angesprochen wird, bevor dieser vater Sa'īds, eben Abū Ṭāhirs, wurde[63]. Die anhänglichkeit des buben an seinen vater hervorzukehren, kann sich als mittel empfohlen haben, das versprechen des vaters zu motivieren, dass sie immer zusammenbleiben wollten. Die gastliche aufnahme von wanderern kann schon vor abschluss der asketenjahre eingesetzt haben. Ausserdem wollen in keiner weise dazu die 7 jahre wüste passen, die zum teil gerade in die frühe kindheit des sohnes fallen müssten. Hier stimmt wohl manches nicht. Vor allem ist die geschichte wahrscheinlich gar nicht so verlaufen[64].

Gewichtiger aber scheint mir die unverfängliche nachricht, dass Abū Muslim Fāris b. Ġālib (= Bū Muslim-i Pārsī) nach dem tod Sulamīs in Nēšābūr 412/1021 beschloss, Abū Sa'īd in Mēhana aufzusuchen, zu einer zeit, als die sache Abū Sa'īds, wie es heisst, eben angefangen hatte[65]. Mit andern worten: Abū Sa'īds werk war 412/1021 angelaufen, er hatte aber bereits einen solchen ruf, dass man ihn in Mēhana aufsuchte. Dazu würde die versuchsweise vorgeschlagene jahreszahl 407/1016-17 passen. Sie ist natürlich nicht genau zu nehmen, sondern bloss als ungefähre richtzahl zu verstehen[66].

Nicholson hat, von einer zweifelhaften nachricht über das 40. altersjahr als zeit mystischer und profetischer reife, auf rund 400/1009

[61] *Asrār* 374/Shuk. 468, 14-469, 10.

[62] *Asrār* 371/Shuk. 465, 19-468, 13. *Ḥālāt* 122-124/Shuk. 70, 19-71, 20.

[63] *Asrār* 17, 14; 18, 2; 25, 8; 26, 3 usw./Shuk. 15, 8; 15, 18; 24, 3; 24, 18 usw. Aḥmad-i Ṭāhirī-i 'Irāqī: *Kunya dar zabān-i fārsī*, in Nāma-i Mīnuwī, edd. Ḥabīb-i Yaġmā'ī et Īraǧ-i Afšār et Muḥammad-i Rawšan, Teheran 1350, 330, zeigt, dass die kunya in Persien arabischer import ist. Als beispiel für die unter diesem einfluss entstandene höfliche indireckte benennung der frauen führt er eben unsere »mutter des Bū Ṭāhir« aus *Asrār* an.

[64] Hiervorn 30.

[65] *Asrār* 139/Shuk. 165-6-9. Zum namen s. Ǧullābī: *Kašf ul-maḥǧūb*, index. Nach dem index des *Šadd al-izār*, edd. Muḥammad-i Qazwīnī et 'Abbās-i Iqbāl, Teheran 1328, kommt der mann auch in diesem buche vor; die seitenzahl jedoch fehlt. Es dürfte sich um p. 180, anm. 3 handeln.

[66] Falls Abū l-Faḍls tod überraschenderweise doch auf 410/1019 zu datieren wäre (hier 44), käme der zeitpunkt einige jahre später zu liegen.

geschlossen[67], also auf die jahre, in die man nach den zahlen der *Ḥālāt* gelangt. Ebenso rechnet Dānišpažūh[68]. Die ganze frage liesse sich vielleicht sofort entscheiden, wenn die nachricht von Abū Sa'īds zusammentreffen mit einem Šiblīüberlieferer in Istirābād (Astarābād) namens Abū l-Ḥasan 'Alī b. al-Muṯannā klar wäre[69]. Dieser überlieferer war der vater des šāfi'iten Abū Sa'd Ismā'īl b. 'Alī b. al-Ḥusayn b. Bundār b. al-Muṯannā al-Wā'iẓ al-Istirābādī (375-448/985-1056), der 423/1032 auf der pilgerfahrt nach Bagdad kam, 446/1054-5 in Jerusalem war und dann auch dort starb[70]. Wenn nun Abū Sa'īd dessen vater 'Alī in Istirābād auf seiner reise nach Āmul zu Abū l-'Abbās-i Qaṣṣāb getroffen hat — was anzunehmen ist — und 'Alī schon vor 400/1009 das zeitliche gesegnet haben sollte — was wir nicht wissen — so wäre dem ansatz Nicholsons und Dānišpažūhs der vorzug zu geben.

Völlig unklar sind die verhältnisse bei dem traditionarier Abū Bakr al-Ǧawzaqī, von dem Abū Sa'īd einen ḥadīṯ gehört haben will[71]. Ǧawzaqī lehrte in Nēšābūr und starb dort 388/998[72].

Abū Sa'īds erstes auftreten in Nēšābūr

Nachdem jener Abū Muslim Fāris in seine heimat im süden zurückgekehrt und »eine lange zeit« darüber verstrichen war, machte sich einer seiner schüler nach Ḫurāsān zu Abū Sa'īd auf. Er fand ihn in Nēšābūr[73]. Wann hatte Abū Sa'īd den schritt an die heerstrasse nach Nēšābūr getan? Sicher nach Abū 'Alī ad-Daqqāqs todesjahr 405/1015 und sicher vor dem todesjahr Ibn-i Bākōyas 428/1037. Abū Sa'īd hatte Daqqāq während seiner studienzeit in Marw getroffen und gefragt, ob die mystischen enthüllungen andauerten oder nicht, und eine negative antwort erhalten[74]. Das könnte mit der lehre zu

[67] *Studies in Islamic Mysticism* 25, pu. Über die quellenstelle hiernach 60f.

[68] Farhang-i Īrānzamīn 1, 1332, 194.

[69] *Asrār* 275, 3/Shuk. 343, 8-9.

[70] *Ta'rīḫ Baġdād* 6, 315-316. Subkī nr 368 (4, 293f). Kāmil Muṣṭafā aš-Šaybī: *Dīwān Abī Bakr aš-Šiblī*, Bagdad 1967, 147. Vater und sohn überlieferten beide von Šiblī. Der sohn galt als unzuverlässiger gewährsmann.

[71] *Asrār* 267/Shuk. 333, 3-7. Var. Kattānī (gest. 322/934).

[72] Subkī nr 150 (3, 184-185). Asnawī nr 318 (1, 353-354). Daselbst weitere literatur. Ḏahabī: *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, nr 945 (p. 1013-1014).

[73] *Asrār* 139/Shuk. 166, 1-8.

[74] *Asrār* 58, apu-59, 4; 263, unten/Shuk. 62, 10-17; 327, 17-328, 10. In *Firdaws ul-muršidiyya* 76, 22-77, 3/Teheran 70, 11-14 ist Abū Sa'īds gesprächspartner falsch Qušayrī und gefragt wird nach dem gesetzestreuen zustand des heiligen. Šams-i Tabrēzī

verbinden sein, dass enthüllungen erst nach vorausgegangenen exerzitien von dauer sind[75]. Abū Sa'īd musste sich nach dieser antwort als ausnahme betrachten, war er doch schon damals, als angehender theologe, von der mystik berührt, aber noch nicht durch eine vita purgativa hindurchgegangen. Er sagt selbst, dass er durch wiederholte einprägung von versen Abū l-Qāsim(-i) Bišr-i Yāsīn in Mēhana schon als kind einen weg zu gott oder zum reden mit gott gefunden habe[76]. Ja er zitiert mystikersprüche, die er aus dem munde seines koran- und ḥadīṯlehrers Abū 'Alī Zāhir in Saraḫs gehört hatte[77]. Der graben zwischen theologie und mystik war nicht so tief. Das todesjahr des šāfi'itischen traditionariers Abū 'Alī Muḥammad b. 'Umar aš-Šabbuwī (Šabbō'ī, Šabbōyī)[78], der Daqqāq damals bei sich in Marw versammlung halten liess und bei dem Abū Sa'īd den *Ṣaḥīḥ* des Buḫārī hörte[79], liegt aber nach 378/988[80]. Šabbuwī war der schwiegervater Ḫiḍrīs[81], und Daqqāq zählte wie Abū Sa'īd zu den schülern Ḫiḍrīs und Qaffāls[82]. Wäre Daqqāq bei Abū Sa'īds erscheinen in Nēšābūr dort noch am leben gewesen, so hätte Abū Sa'īd ihn gewiss besucht. Doch ist die möglichkeit nicht von der hand zu weisen, dass Abū Sa'īd den nēšābūrer meister Daqqāq trotzdem auch in dessen heimatstadt gesehen hat. Nur müsste das auf einer früheren, sozusagen privaten reise dorthin geschehen sein, von der wir nichts wissen. In Nēšābūr bespricht Abū Sa'īd in einer versammlung eine weisheit Daqqāqs und hat unter den zuhörerinnen dessen tochter Fāṭima, die gattin Qušayrīs. Er bezeichnet sie als einen splitter Daqqāqs[83],

fragte scheiche, ob der vom profeten geschilderte zustand »ich habe mit gott einen nu« dauernd sei, und erhielt ein nein als antwort. Er bezeichnete diese scheiche als dummköpfe; *Maqālāt* 315/Aflākī: *Manāqib*, 675, 7-17.

[75] *Ḥālāt* 39, unten/Shuk. 24, 3-5.

[76] *Asrār* 19/Shuk. 16, 20-17, 4. *Ḥālāt* 86/Shuk. 50, 12-20.

[77] *Asrār* 276, unten/Shuk. 345, 16-346, 1, von Rābi'a.

[78] Vgl. Ḏahabī: *Al-muštabih*, Kairo 1962, 390. Die form Šabuwwī, die Asnawī nr 669 verlangt, muss falsch sein. Falsch ist auch Subkī nr 116 (3, 100), im artikel über Muḥammad b. Aḥmad al-Ḫiḍrī, mit seinem Šanawī. Die regel ist die: Ein vorfahr heisst Ḥamdōya. Dann ist man Ḥamdō'ī, meist Ḥamdōyī, oder Ḥamduwī oder Ḥamdawī. Im arabischen und nach aufgabe der mağhūlvokale steht natürlich Ḥamdū'ī für Ḥamdō'ī.

[79] *Asrār* 263/Shuk. 327, 17 ff.

[80] Asnawī: *Ṭabaqāt*, nr 669, ende.

[81] Asnawī nr 669. Ibn Ḫallikān: *Wafayāt*, nr 587 (artikel Muḥammad b. Aḥmad al-Ḫiḍrī). Subkī nr 116 (3, 100).

[82] Subkī nr 384, anfang (4, 329).

[83] *Asrār* 98 (korr. *šaẓiyya*)/Shuk. 102, 4-5. Abū Sa'īd bezeichnet auch seinen eigenen sohn als »ein stück (*pāra'ē*)« von sich (*Asrār* 253, 2/Shuk. 313, 1). Der profet hatte seine tochter Fāṭima »ein stück« von sich (*baḍ'atun minnī*) genannt (*Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden 1936-1969, s.v. baḍ'a).

womit offensichtlich ein lebendiges stück von ihm gemeint ist. Dass Daqqāq damals tot gewesen ist, wird auch dadurch nahegelegt, dass Abū Sa'īd in Nēšābūr in persönlicher beziehung und auseinandersetzung immer mit Qušayrī, Daqqāqs schwiegersohn, schüler und nachfolger, nie mit Daqqāq vorgeführt wird [84].

Schwierigkeiten bereitet die mitteilung Abū Sa'īds, dass er, und zwar nicht nur einmal, Abū 'Abdarraḥmān as-Sulamī (gest. 412/1021) getroffen habe, denn er erzählt: »Das erste mal, als ich Abū 'Abdurraḥmān-i Sulamī sah, fragte er mich, ob er mir einen merkspruch aufschreiben solle« [85]. Wir wissen zu wenig vom leben Sulamīs, als dass wir vermutungen anstellen dürften, wo diese begegnungen allenfalls ausserhalb Nēšābūrs hätten stattfinden können. Abū Sa'īd wird ihn in Nēšābūr aufgesucht haben, nach den *Asrār* vor Āmul [86]: er habe von Sulamī seinen ersten flickenrock erhalten. Die *Ḥālāt* schweigen sich darüber aus und bringen Sulamī nur in zwei gewährsmännerketten von ḥadīṯen indirekt mit dem vater des verfassers, einem urenkel Abū Sa'īds, in verbindung [87]. Faṣīḥ-i Ḫwāfī (gest. 9./15.jh.) behauptet, Abū Sa'īd habe Sulamīs flickenrock mittelbar auf dem weg über seinen eigenen vater Bābō Bū l-Ḫayr erhalten [88], also in Mēhana. Will man keiner dieser überlieferungen glatt widersprechen, so stellt sich die vorläufig unbeantwortbare frage, ob nicht Abū Sa'īd während seiner ausbildung, noch vor Āmul, einmal oder mehrmals nach Nēšābūr gekommen sein und anläufe zu einer weiterbildung bei Sulamī unternommen haben könnte, die dann aber gescheitert wären, so dass nichts davon berichtet wird. Für solche früheren aufenthalte in Nēšābūr spricht mehreres. Wenn der formulierung der *Asrār* zu trauen ist, hat Abū Sa'īd seinen Sulamī aber auch gelesen, denn er beruft sich für die mystikerin Sa'īda auf (die urfassung von) Sulamīs *Ṭabaqāt* [89].

Dass Abū Sa'īd Sulamī nicht erst nach seinem eigentlichen einzug in Nēšābūr getroffen hat, ja dass Sulamī damals nicht mehr gelebt

[84] Obwohl Qušayrī erst 437/1045-6 einen eigenen ḥadīṯunterricht eröffnete und seine berühmte *Risāla* erst 438/1046-7 vollendete, hatte er sich doch schon vorher durch anderes seinen ruf erworben; Subkī: *Ṭabaqāt*, nr 471.

[85] *Asrār* 270, mitte/Shuk. 337, 1-6. Subkī: *Ṭabaqāt wusṭā*, abgedruckt in *Ṭabaqāt kubrā*, nr 529 (5, 308, anm.). Ich behalte die an sich falsche persische lautgebung Abū 'Abdurraḥmān und ähnliches immer bei. Ich kann jedoch nicht sagen, wann sie aufgekommen ist und wie weit sie verbreitet war.

[86] *Asrār* 36, 1-2/Shuk. 35, 17-18.

[87] *Ḥālāt* 27, 97/Shuk. 16, 3; 56, 4.

[88] *Muǧmal-i faṣīḥī*, ed. Maḥmūd-i Farruḫ, Mašhad 1339-41, 2, 237 (jahr 536).

[89] *Asrār* 326, 6-9/Shuk. 410, 5-9.

hat, scheint daraus hervorzugehen, dass auch von ihm, gleich wie von Daqqāq, keine berührungen mit Abū Sa'īd als scheich berichtet werden. Es heisst sogar ausdrücklich, dass der leiter von Sulamīs konvent Ibn-i Bākōya war[90], sein nachfolger. Und dieser stellt Abū Sa'īd wegen gewisser abweichungen vom herkömmlichen zur rede[91]. Die formulierung und die zusammenhänge lassen keinen zweifel, dass sich der verfasser der *Asrār* diese begegnungen in den anfängen von Abū Sa'īds nēšābūrer aufenthalten denkt. Die von ihm mitgeteilten altersangaben über die handelnden personen können nicht stimmen. Das eine mal wird gesagt, dass Ibn-i Bākōya damals über neunzig[92], das andere mal, dass Abū Sa'īd wenigstens siebzig jahre alt gewesen sei[93]. Siebzig jahre Abū Sa'īds würde 427/1036 bedeuten. Ibn-i Bākōya befand sich zwar 426/1035 noch in Nēšābūr[94], starb aber 428/1037 in Šīrāz, anscheinend sehr hochbetagt[95]. Also würde schon die zeit kaum reichen. Ein gleich zu nennendes zweites beispiel zeigt, dass auf solche altersangaben leider nicht viel verlass ist. Dass aber Abū Sa'īd in Nēšābūr mit Ibn-i Bākōya in berührung gestanden hat, bezeugt nicht nur der verfasser der *Asrār*, sondern auch Anṣārī[96].

Zu einer deutlicheren vorstellung von der ungefähren zeit, in die Abū Sa'īds auftreten in Nēšābūr gefallen sein muss, verhilft vielleicht die erzählung von einem grossen essen, das er dort veranstaltete

[90] *Asrār* 222-3/Shuk. 268, 3. Die namensform Abū 'Abdullāh-i Bākū in den *Asrār* soll besagen, dass er aus Baku stammte; *Asrār* 223, anm. 1/Shuk. 269, 4-5/hs. Landolt 142a, 2; Sam'ānī: *Ansāb*, s.v. Bākūyī/*Šadd al-izār* 552. Muḥammad-i Qazwīnī hält das allerdings für einen fehler (*Šadd* 381-382). Es ist zu beachten, dass auch Ibn-i Bākōyas bruder Abū Bakr Aḥmad b. 'Abdallāh b. 'Ubaydallāh im konvent Sulamīs zu Nēšābūr sass; Ṣarīfīnī 27a, 15-18.

[91] *Asrār* 222-224/Shuk. 269-270.

[92] *Asrār* 93, 1/Shuk. 107, 12-13.

[93] *Asrār* 223, 9-10/Shuk. 269, 16-17.

[94] So nach dem hörvermerk in seinem buch *Bidāyat ḥāl al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāǧ*, Louis Massignon: *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al Ḥosayn-ibn Manṣoûr al Ḥallāj*, Paris 1914, 15, text 29*; *Passion* 4, 22, nr 191; *Akhbar al-Hallaj*, Paris 1957, 86. Serge de Laugier de Beaurecueil: *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī*, Beirut 1965, 62, anm. 2 (Recherches 26).

[95] Das richtige todesdatum steht bei Ṣarīfīnī: *Muntaḫab as-Siyāq*, in Histories of Nishapur 6b, 5 (die blattzahlen sind nach der links oben stehenden ziffer gezählt). Über Ibn-i Bākōya s. Ǧunayd aš-Šīrāzī: *Šadd al-izār*, edd. Muḥammad-i Qazwīnī et 'Abbās-i Iqbāl, 380, anm. 1; 384, anm. 1; 550-566. Dass Ibn-i Bākōya in Nēšābūr gestorben sei, wie ein zusatzvermerk im unicum seiner *Bidāya* behauptet (*Akhbar al-Hallaj* 84), muss ein irrtum sein.

[96] Ǧāmī: *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām ḥaḍrat-i ḫwāǧa 'Abdullāh-i Anṣārī*, ed. A.J. Arberry, Islamic Quarterly 7, 1963, 67/ed. Fikrī-i Salǧūqī, Kabul 1343, 17. *Nafaḥāt ul-uns*, artikel Abū 'Abdallāh aṭ-Ṭāqī sowie Abū l-Ḥasan-i Naǧǧār, 336 und 345.

und bei dem sein ältester sohn Abū Ṭāhir Sa'īd als tafelmajor waltete. Das äussere Abū Ṭāhirs wird geschildert: er war noch bartlos und von reizvoller knabenschönheit. Wie eine helle kerze machte er die runde[97]. Abū Ṭāhir war um 400/1009-1010 geboren[98]. Nehmen wir an, er sei damals 10-15 jahre alt gewesen, so kommen wir in die zeitspanne von rund 410/1019 bis 415/1024. Die geschichte ist zwar legendär verbrämt, aber das jugendliche alter Abū Ṭāhirs bildet den kern der erzählung und den zug, der noch am wenigsten angezweifelt werden kann.

Einen weiteren anhaltspunkt könnte man in der nachricht suchen, dass Abū 'Alī-i Fārmaḏī bei Qušayrī studierte, als Abū Sa'īd in Nēšābūr erschien. Fārmaḏī war damals »am anfang seiner jugend«. Er besuchte fleissig Abū Sa'īds versammlungen, solange dieser in Nēšābūr weilte, erzählte dies Qušayrī aber erst, als der scheich wieder fort war. Zwei drei jahre später wechselte er dann, von Qušayrī selbst dazu ermuntert, nach Ṭōs zu seinem neuen lehrer Abū l-Qāsim-i Kurrakānī (gest. 469/1076)[99] über. Qušayrī hatte zu ihm gesagt, er selbst, Qušayrī, sei in »70 jahren« nicht so weit gekommen wie er, Fārmaḏī, durch einen eimer wasser, den er ihm, seinem lehrer, freundlicherweise einmal ins bad gegossen hatte. Ähnlich hatte Abū Sa'īd in Āmul bei Qaṣṣāb durch seine aufmerksamkeit und hilfsbereitschaft das abitur erworben. Hier bei Qušayrī aber wieder die »70 jahre«, obwohl Qušayrī 376/986 geboren war, also erst 446/1054 siebzig (mond-) jahre alt gewesen sein kann, als Fārmaḏī längst über den »anfang seiner jugend« hinausgewachsen und Abū Sa'īd schon tot war![100] Es handelt sich offensichtlich um eine redensart, die nur so viel bedeutet wie »lange jahre«[101]. Fārmaḏī starb 477/1082

[97] *Asrār* 91, 2-3/Shuk. 104, 16-17.

[98] *Asrār* 373 ult-374, 2/Shuk. 468, 11-13. Das todesdatum stimmt nicht genau (hier 30), also kann auch das errechnete geburtsdatum nur ein ungefähres sein.

[99] Vielleicht besser Kurragānī. Vulgo Gurgānī, vgl. *Fawā'iḥ*, einleitung 19, anm. 1. Simnānī: *Taḏkirat ul-mašāyiḫ*, bei Muḥammad Taqī-i Dānišpažūh: *Ḫirqa-i hazārmiḫī*, in M. Mohaghegh-H. Landolt: Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism, McGill University Teheran 1971, 157. Sam'ānī: *Muntaḫab*, passim. Subkī: *Ṭabaqāt*, nr 528 (5, 305, anm. 3). Der name wird von *kurra* »fohlen« abgeleitet sein; dorf bei Ṭōs. Vgl. Isfīzār < *aspzār* »rossweide«, Josef Markwart: *Wehrot und Arang*, Leiden 1938, 22, anm. 1. Das todesdatum bei Ḏahabī: *'Ibar*, jahr 469.

[100] *Asrār* 128-131/Shuk. 150, 18-154, 12. Die moderne namensform Fārmad (*Farhang-i ǧuġrāfyā'ī-i Īrān* 9, 277) dürfte der alten vokalisierung näher stehen als das arabisierte Fāramaḏ der alten handbücher.

[101] So auch *Asrār* 373, 17/Shuk. 468, 8. Hier 399. *Asrār* 231, 11-12/Shuk. 280, 15-17. Hier 199. Muḥammad-i Mu'īn: *Farhang-i fārsī*, s.v. haftād: *ba-haftād (u haft) āb šustan* »viel und wiederholt waschen« (hinweis von Richard Gramlich). Daher *Asrār*

mit 72 (mond-)jahren [102], war also 405/1014-15 geboren. Was heisst nun »anfang der jugend« und wann war er bei Qušayrī? Wahrscheinlich als er 10-20 jahre alt war, also 415-425/1024-1034. Aber es wird nirgends ausdrücklich gesagt, dass seine begegnung mit Abū Sa'īd bei dessen erstem auftritt in Nēšābūr stattgefunden hat. Also ist auch dieser geschichte, wenn man sie überhaupt so stark belasten darf, nur das zu entnehmen, dass Abū Sa'īd etwa in der angegebenen zeit sich in Nēšābūr sehen liess. Später hat dann Fārmaḏī, immer noch als novize Kurrakānīs, Abū Sa'īd in Mēhana aufgesucht [103].

Zu dem gleichen ergebnis und nicht weiter führt die mitteilung, dass Abū Sa'īd in Nēšābūr Qušayrī zu der geburt eines seiner söhne beglückwünschte und diesem dabei seine kunya Abū Sa'īd schenkte [104]. Tatsächlich trägt Qušayrīs sohn 'Abdalwāḥid die kunya Abū Sa'īd. Er ist 418/1027 geboren [105]. Das wäre also das gesuchte datum. Und der bericht steht in den *Asrār* an einer stelle und ist so abgefasst, dass das freudige ereignis mit Abū Sa'īds erstem auftreten in Nēšābūr zusammengefallen sein könnte. Aber bei der legendären aufmachung, die der verfasser der *Asrār* allen geschichten über Qušayrī und Abū Sa'īd gibt, bei der ungenauigkeit, mit der er allgemein die zeitliche reihenfolge der ereignisse darstellt, und bei dem etwas täppischen inhalt dieser besonderen, nicht sehr wahrscheinlich anmutenden erzählung darf nicht zu viel daraus abgeleitet werden. Überraschend ist eher, dass das geburtsdatum 'Abdalwāḥids sich so gut in den rahmen der bestehenden chronologischen möglichkeiten fügt. Abū Sa'īd hätte sich demnach zwischen 415/1024 und 420/1029 in Nēšābūr gezeigt.

Einen terminus ad quem setzt schliesslich eine geschichte mit dem qāḍī Abū Bakr-i Ḥīra [106]. Dieser, mit vollem namen Abū Bakr Aḥmad

286, 15/Shuk. 359, 9: erst »nach 77 jahren« habe er, Abū Sa'īd, den flickenrock erhalten, nicht so früh wie die heutige jugend.

[102] Ṣarīfīnī: *Muntaḫab as-Siyāq*, 121 b, apu (abgedruckt bei Nāǧī Ma'rūf: *Madāris qabl an-Niẓāmiyya*, Maǧallat al-maǧma' al-'ilmī al-'irāqī 22, 1973, 150-151). *'Ibar*, jahr 477, schreibt: siebzig jahre alt. Sam'ānī (*Ansāb*) und Ibn al-Aṯīr (*Lubāb al-Ansāb*), unter Fāramaḏ sagen: gestorben etwas nach 470. Yāfi'ī: *Mir'āt al-ǧinān*, 'Abdalḥayy: *Šaḏarāt*, und andere handbücher, jahr 477. 'Abdalmaǧīd b. Muḥammad al-Ḫānī al-Ḫālidī an-Naqšbandī: *Al-anwār al-qudsiyya fī manāqib as-sāda an-naqšbandiyya*, Kairo 1344, 62, 3, hat falsch 447.

[103] *Asrār* 196-197/Shuk. 236, 4-20.

[104] *Asrār* 86/Shuk. 97, 13-98, 4.

[105] *Siyāq* 52a, apu. Subkī nr 479 (5, 225). Bulliet: *Patricians*, 181. Heinz Halm: *Die Ausbreitung der šāfi'itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*, Wiesbaden 1974, 62.

[106] *Asrār* 228-229/Shuk. 275, 15-278, 6.

b. al-Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥīrī al-Ḥarašī, ist als steinalter, fast tauber mann 421/1030 in Nēšābūr gestorben[107]. Falls an der geschichte über seine einladung, an der Abū Sa'īd durch eine form des koranstechens die überlegenheit der šāfi'itischen lehre erwiesen haben soll, etwas wahres ist, muss Abū Sa'īd um einiges vor 421/1030 in Nēšābūr einzug gehalten haben.

Die übrigen zur verfügung stehenden angaben bestätigen unsere vage datierung von Abū Sa'īds erstem auftritt in Nēšābūr um rund 415/1024 zwar nicht, widersprechen ihr aber auch nicht. Der vater des Imām al-ḥaramayn, Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Yūsuf al-Ǧuwaynī, mit dem Abū Sa'īd des öfteren zusammengekommen sein soll, lehrte tatsächlich 407-438/1016-1047 in Nēšābūr[108]. Der aš'aritische dogmatiker Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Muḥammad al-Isfarāyinī, von dem Abū Sa'īd einen ausspruch über die ṣūfiyya nur durch Qušayrī kannte[109], lehrte in Nēšābūr bis zu seinem tod am anfang des jahres 418/1027[110]. Die beiden scheinen einander nie gesehen zu haben. Die lebensdaten einiger nēšābūrer, die sich Abū Sa'īd als schüler anschlossen, widerlegen nichts und beweisen nichts[111]. Sehr hilfreich wäre es zu erfahren, wann Abū l-Qāsim-i Hāšimī seine erinnerung

[107] Ṣarīfīnī 22a-b. Sam'ānī: *Ansāb*, s.v. Ḥarašī. Subkī nr 248 (4, 6-7). Asnawī nr 378 (1, 422-423). Bulliet 93-94, 99. Halm 34, 50.

[108] Ṣarīfīnī 80a, 4. Ibn Ḫallikān nr 332. Subkī nr 439 (5, 73, ult). Asnawī nr 305. *Šaḏarāt*, jahr 438.

[109] *Asrār* 270, 4-6/Shuk. 336, 15-17.

[110] Ṣarīfīnī 35b, 10-21. Sam'ānī: *Ansāb*, s.v. Isfarāyinī (1, 225, 10-18). Ibn Ḫallikān nr 4. Subkī nr 357 (4, 256-259). Asnawī nr 39 (1, 59-60). Brockelmann GAL suppl. 1, 667. Halm 52.

[111] Badī' uz-zamān-i Furūzānfar: *Tarǧuma-i Risāla-i qušayriyya*, Teheran 1967, einleitung 29-30, weist die darstellung, die der verfasser der *Asrār* von dem verhältnis zwischen Qušayrī und Abū Sa'īd gibt, zurück und erwähnt 'Abdarraḥmān b. Manṣūr b. Rāmiš (404-474/1014-1082, aus *Siyāq* 43a-b/Ṣarīfīnī 91a) und Abū l-Muẓaffar Mūsā b. 'Imrān b. Muḥammad b. Ismā'īl al-Anṣārī (388-486/998-1093, aus *Siyāq* 90b-91a/Ṣarīfīnī 134a), die beide in *Asrār* und *Ḥālāt* fehlen. In *Asrār* 202, 13/Shuk. 242, 14 wird ein ustāḏ Abū Bakr-i Nōqānī (in Mēhana) und in *Asrār* 336, 6/Shuk. 424, 2 ein Muḥammad-i 'Ārif-i Nōqānī erwähnt, die beide Abū Sa'īd gekannt haben. Vielleicht sind sie ein und dieselbe person. Sie scheinen aber nicht identisch zu sein mit dem šāfi'itischen gelehrten Abū Bakr Muḥammad b. Bakr aṭ-Ṭūsī an-Nawqānī, der 420/1029 in Nōqān gestorben ist (Subkī nr 309. Asnawī nr 758. Ḥusaynī 136. Ṣarīfīnī 3a). Bedauerlicherweise lassen uns die quellen über den 'alidennaqīb Abū Muḥammad al-Ḥasan im stich (Bulliet 235, nr 7). Mit ihm wird der *sayyid-i aǧall* (Ḥasan), mit dem Abū Sa'īd in Nēšābūr verkehrt hat, identisch zu sein; *Asrār* 231, 14; 236-238/Shuk. 280, 19; 287-290; *Nafaḥāt*, artikel Abū l-'Abbās-i Šaqqānī, 315. Abū l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad-i Šaqqānī war ein freund Ǧullābīs, lebte aber zur zeit der abfassung des *Kašf ul-maḥǧūb* nicht mehr (*Kašf* 210-211/Nicholson 168). Er steht auch in den nisbenbüchern s.v. Šaqqānī und bei Subkī nr 284 (4, 90), jedoch ohne daten.

an Abū Sa'īds eintreffen in Ṭōs erzählt hat. Hāšimī, ein sohn des ortsvorstehers von Ṭōs, war bei Abū Sa'īds durchreise 17 jahre alt und gab seine erklärungen als 81-jähriger mann ab[112]. Leider erlaubt auch eine erinnerung, die Niẓām ul-mulk zum besten gegeben haben soll, keine genaue datierung von Abū Sa'īds damaliger durchreise durch Ṭōs. Erstens scheint die geschichte eine legende zu sein. Zweitens ist sie in zwei redaktionen überliefert, von denen nur die eine sie in diesen biografischen zusammenhang Abū Sa'īds rückt. Drittens soll sie Niẓām ul-mulk »vierzig jahre« später, was eine runde zahl ist, und viertens in Saraḫs, wofür wir kein genaues datum, ja nicht einmal einen beweis der richtigkeit besitzen, erzählt haben. Danach soll Abū Sa'īd den jungen Niẓām ul-mulk zusammen mit anderen knaben in einer strasse von Ṭōs gesehen haben[113]. Nimmt man eines der traditionellen geburtsdaten Niẓām ul-mulks, 408/1018 oder 410/1019-20, an, so würde die zeit um 415/1024 für einen jungen, der auf der strasse steht, sehr wohl passen. Dazu ist zu sagen, dass die andere redaktion, die diese begegnung nicht ausdrücklich auf Abū Sa'īds erste durchreise durch Ṭōs verlegt, nicht mehr von kindern, sondern bereits von »burschen« (*burnāyān*) spricht, was mit den ermittelten daten wiederum in bestem einklang stünde oder jedenfalls ihnen in keiner weise widerspräche[114].

Ohne unsere erwägungen anzustellen, hat Nicholson auf das gleiche datum 415/1024 für Abū Sa'īds ersten umzug nach Nēšābūr getippt[115].

Das ergebnis der datierungsversuche

Unsere überlegungen ergeben, dass Abū Sa'īd erst etwa mit 50 jahren ein ausgereifter, selbständiger ṣūfī war und dass er schon älter als 55 jahre gewesen sein muss, als er in Nēšābūr fuss zu fassen begann. Was uns die quellen über ihn berichten, sind also wesentlich gedanken und geistliche leistungen eines älteren bis alten mannes. Obwohl die uns zu gebote stehenden nachrichten unzuverlässig sind und einander da und dort widersprechen, obwohl auch unsere rechnungen von höchst unsicheren voraussetzungen aus angestellt sind und nur schätzungswert beanspruchen dürfen, fügen sich die resultate doch einigermassen in den rahmen eines zeitabschnittes, den man auch durch

[112] *Asrār* 67-68/Shuk. 70, 18-72, 10.
[113] *Asrār* 66-67/Shuk. 70, 8-17.
[114] *Ḥālāt* 62-63/Shuk. 37, 6-14.
[115] *Studies in Islamic Mysticism* 26.

andere, von unseren ersten überschlagsrechnungen unabhängige kombinationen erhält oder wenigstens gelten lassen kann. Mit dem ansatz 407/1016-7 für den beginn der grossen zeit und mit 415/1024 für den ersten einzug Abū Sa'īds in Nēšābūr — beide zahlen rund genommen — dürften wir nicht weit vom ziele liegen.

Schwer einzuordnende selbstberichte

In dieser rechnung gehen drei angebliche selbstberichte Abū Sa'īds über seine entwicklung nicht auf.

Der *erste* lautet: »Der scheich lag volle 40 jahre dem exerzitium und der vita purgativa ob. Wiewohl ihm schon vorher mystischer zustand und enthüllung zuteil geworden war, führte er jene bemühungen doch zur vollständigkeit und dauer des zustandes ganz durch. Er sprach das selber einmal in einer versammlung aus, als man ihn über sure 76, 1 befragte, wo es heisst: 'Hat es für den menschen nicht einmal einen zeitabschnitt gegeben, in dem er noch nichts nennenswertes war?' Darauf antwortete nämlich der scheich: Adam war 40 jahre zwischen Mekka und Ṭā'if hingeworfen (nach seiner vertreibung aus dem paradies), sure 76, 2: 'Wir haben den menschen aus einem tropfen, einem gemisch, geschaffen, um ihn auf die probe zu stellen'. Die säfte wurden in ihn gelegt. Wir (gott) legten diese vielgöttereien, selbstbehauptungen, diese rechthaberei, ablehnung, feindschaft, entfremdung, die rede der geschaffenheit, des ichs und dus in seine brust. Den 'zeitabschnitt' legten wir (gott) auf 40 jahre fest. Jetzt entfernen wir nach sure 46, 15 'er ist herangewachsen und hat 40 jahre erreicht' in 40 jahren dies wieder aus der brust unserer freunde, um sie rein zu machen. Diese arbeit wird in 40 jahren vollbracht. Jede anderslautende behauptung ist an sich falsch. Wer weniger als 40 jahre geistlichen kampf betreibt, dem gelingt das nicht. In dem masse, wie er exerzitien treibt, lüftet sich der schleier und zeigt sich diese sache, aber sie gerät dann wieder in den schleier, und was wieder in den schleier gerät, ist noch nicht fertig. Ich sage das nicht vom hörensagen oder vom mitansehen, sondern rede aus erfahrung«[116].

Die zahl 40, sonst oft eine runde zahl, ist hier genau zu nehmen. Abū Sa'īd behauptet, erst nach vollen 40 jahren asketischer übungen mit sich fertig geworden zu sein. Man kann von unserm ansatz für seine reife 407/1016-7 vierzig jahre zurückrechnen, um den anfang

[116] *Asrār* 58/Shuk. 61, 11-62, 9.

von Abū Sa'īds mystischen bemühungen zu erschliessen, und kommt dann in seine kindheit, als er bei seinem vater und bei Abū l-Qāsim(-i) Bišr-i Yāsīn zum ersten mal mit der mystik in berührung trat. Das würde auch zu der frage passen, die Abū Sa'īd während seines theologischen studiums in Marw an Daqqāq gerichtet hat, nämlich ob »diese dinge« von dauer seien [117] — der bericht darüber folgt in den *Asrār* unmittelbar Abū Sa'īds eben wiedergegebener betrachtung. Dazu passt aber weniger, dass Abū Sa'īd damals den dauerzustand offenbar schon zu besitzen glaubte. Man kann aber auch umgekehrt von unserem freigewählten ansatz für seinen übergang von der theologie zur mystik in Saraḫs um 387/997 ausgehen und 40 jahre dazuzählen. Dann kommt man auf 427/1036. In diesem fall würde es sich bei Abū Sa'īds darstellung um den rückblick eines menschen handeln, der auch nach dem äusseren lehrabschluss an sich weitergearbeitet und immer wieder etwas an sich zu verbessern gefunden hat. Er sagte ja auch einmal, er habe 60 jahre gebraucht, um die begriffe »wirklichkeit« und »enthüllung« zu verstehen, die er schon als kind im schulalter gehört hatte. Gibt man dem schuljungen 10 jahre, so kommt man auch wieder auf 427/1036 [118]. Ein andermal will er mehr als 70 jahre gebraucht haben, um den sinn eines vierzeilerverses zu begreifen [119].

Der verfasser der *Asrār* selbst zitiert jedoch seinen grossvater Abū Sa'd [120], der eine dritte auffassung vertrat. Danach erfuhr Abū Sa'īd »die enthüllung dieser sache« (*kašf-i īn ma'nē*) im 40.altersjahr, also 397/1006-7. Das schema, nach dem dies erdacht ist, wird gleich mitgegeben. Es heisst dort: »Das kann auch nicht anders sein, denn die heiligen, die die stellvertreter (*nuwwāb*) der profeten sind, sind vor dem 40.altersjahr nie zur reife der stufe der heiligenschaft gelangt, und ebenso sind von den 124000 profeten, die mit 40 jahren die profetenschaft erreichten..., nur Johannes dem Täufer und Jesu, dem sohn der Maria, profetenschaft und offenbarung schon vor dem 40.altersjahr zuteil geworden...« [121] Hier liegt umstilisierung einer mystikervita nach grossen vorbildern vor. Diese umstilisierung zeigt aber doch, dass Abū Sa'īd auch in der erinnerung seiner nachkommen kein wunderkind war. Sie setzt einen terminus a quo.

[117] Hiervorn 52.
[118] *Asrār* 19 ult/Shuk. 17, 18-19.
[119] *Asrār* 320, 7/Shuk. 403, 6-7.
[120] So ist zu lesen statt Abū Sa'īd (*Asrār* 57, 9/Shuk. 61, 2).
[121] *Asrār* 57/Shuk. 61, 2-11. Mit den nötigen koranzitaten.

Der *zweite* selbstbericht Abū Sa'īds über seine laufbahn enthält keinerlei hinweise auf jahreszahlen, lässt aber keinen zweifel, dass sich alles, was er mitteilt, in Mēhana und umgebung abgespielt hat. Er schildert die quälereien, die er sich in seiner frühen zeit auferlegt, und die grundsätze, die er als angehender mystiker befolgt hatte, wie es dann, in Mēhana, zu einer wendung kam und er eine neue, von anspannungen freiere richtung des denkens und handelns einschlug, wie er als frommer asket zuerst gegenstand der verehrung war und später, in der gewonnenen distanz zur askese, gegenstand der verfemung wurde. Hier interessiert uns nur das zeitproblem.

Die ältere quelle (*Ḥālāt*) teilt die nachrichten über Abū Sa'īds vita purgativa in zwei abschnitte. Den ersten abschnitt bildet das, was der scheich selber darüber gesagt hat: die eben skizzierte selbstdarstellung[122]. Den zweiten das, was seine jünger darüber berichten: einiges von den asketischen massnahmen, mit denen er seine natur zu überwinden trachtete, und eine längere geschichte mit einem mann aus Mēhana[123]. Der verfasser verzichtet darauf, die in der selbstdarstellung Abū Sa'īds erwähnten ereignisse zeitlich irgendwo einzuordnen. Er lässt den selbstbericht unverbunden stehen.

Nicht so die jüngere quelle (*Asrār*). Ihr verfasser stellt die von Abū Sa'īd geschilderte wendung in die zeit, die dem tod seiner beiden eltern und seiner 7-jährigen einsamkeit in der wüste zwischen Bāward und Saraḫs unmittelbar vorausgeht[124]. Wir haben keine möglichkeit, die richtigkeit, dieses redaktionellen eingriffs zu prüfen. Absonderlich mutet an, dass Abū Sa'īd ausgerechnet nach einer inneren abkehr von der selbstquälerei sich in die wüste begeben haben soll, um sich neu zu kasteien. Aber der grund der neuerlichen auswanderung in die einsamkeit kann anderer art gewesen sein: die angedeutete feindseligkeit der bewohner Mēhanas, der entschluss, sein neues vertrauen auf gott zu erproben, oder anderes. Mir schiene die wendung allerdings besser am platz entweder vor seiner abreise nach Āmul, wo er bei Qaṣṣāb vielleicht nur noch den letzten schliff und das placet einer autorität bekommen wollte, oder nach seiner rückkehr aus Āmul, als er keinem scheich mehr rechenschaft schuldig war.

Der *dritte* selbstbericht Abū Sa'īds ist seine antwort auf die drei fragen, wer denn sein pīr gewesen sei, warum er nicht wie die andern ṣūfiyya durch geistlichen kampf abgemagert sei und warum er die

[122] *Ḥālāt* 31-36/Shuk. 18, 17-22, 1.
[123] *Ḥālāt* 36-44/Shuk. 22, 2-26.
[124] *Asrār* 36-40/Shuk. 36, 14-40, 18.

pilgerfahrt nach Mekka nicht gemacht habe. Die beantwortung der zwei letzten fragen ist hier nur insofern von bedeutung, als sie den charakter des ganzen gesprächs beleuchtet. Er sagte nämlich, ihn wundere vielmehr, dass er bei all den gnaden, die er von gott erfahren habe, überhaupt noch in den rahmen der sieben himmel passe und es sei kein kunststück, eine strecke von tausend parasangen zurückzulegen, um ein gebäude (die ka'ba) zu besuchen, wohl aber an ort und stelle zu bleiben und zu sehen, wie innert 24 stunden das Wohlbestellte Haus (die ka'ba im himmel) über einem kreise. Und die anwesenden hätten das tatsächlich gesehen. Das ist in sehr selbstbewusster, gesetzverächterischer hochstimmung gesprochen. Genau so klingt seine antwort auf die erste frage, wie es mit seiner schulung bei einem meister stehe. Er zitiert nur sure 12, 37: »Das ist etwas, was mich mein herr gelehrt hat.«[125], den satz, mit dem Josef seine kunst, träume zu deuten, begründet. Frage und antwort leugnen, dass Abū Sa'īd lehrer gehabt hat. Das lässt sich mit den nachrichten über den von ihm genossenen unterricht nicht vereinen. Die lösung des rätsels wird die sein, dass Abū Sa'īd herausfordernde fragen mit herausfordernden antworten zurückzuweisen suchte und die erwartungsvollen angreifer noch darankriegte, die nase zum himmel zu strecken. Dass die so genasführten die himmlische ka'ba auch tatsächlich wahrnahmen, wäre zusatz des erzählers, der die kurze, nur aus rede und gegenrede bestehende mitteilung zur frommen legende abgerundet hätte[126]. Doch enthält auch die ironische antwort Abū Sa'īds eine wahrheit, nämlich die, dass er das entscheidende: das wollen, können und gelingen des strebens, allein gott verdankt, ohne den nichts geschieht und auf dessen erwählung der fromme angewiesen ist, wie er unter heranziehung der gleichen koranstelle anderwärts deutlich sagt[127]. Das gespräch — sofern es überhaupt echt ist — muss aus der zeit seines alters stammen, da man die frage nach der versäumten pilgerfahrt erst dann stellen kann, wenn nicht mehr damit zu rechnen ist, dass sie noch ausgeführt wird.

Die tatsache, dass diese autobiografischen darstellungen zueinander und zu dem, was wir sonst vom leben Abū Sa'īds wissen oder erschliessen können, querliegen, ist nicht zu ernst zu nehmen. Die

[125] *Asrār* 277, ult-278/Shuk. 347, 7-348, 2.

[126] Die frage, wie sich Abū Sa'īds ausspruch zu der behauptung Basṭāmīs verhält, er habe die ka'ba um sich kreisen sehen, steht noch offen. Sahlagī: *Nūr* 107, mitte. *Taḏk.* 1, 161, 1-2.

[127] *Asrār* 299-301/Shuk. 376, 11-379, 3.

gleiche unstimmigkeit kennzeichnet viele ṣūfische selbstberichte. Sie dienen meist einem zweck, sind augenblicksgeboren, stilisiert, dramatisieren oder vereinfachen. Beispiele liefern Ġazzālī[128], Kubrā[129], Ibn al-ʿArabī[130], Nasafī[131], ʿAlāʾ ud-dawla-i Simnānī[132] und andere.

[128] Ġazzālī: *Al-munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, gibt bekanntlich die ereignisse nicht genau wieder.

[129] *Fawāʾiḥ al-ǧamāl*, einleitung 14-37.

[130] Vergleiche die angaben bei R.W.J. Austin: *Sufis of Andalusia*, London 1971, 21-49, und bei Ibrāhīm b. ʿAbdallāh al-Qāriʾ al-Baġdādī: *Manāqib Ibn ʿArabī*, Beirut 1959, 21-24.

[131] Marijan Molé: *ʿAzīzoddīn Nasafī, Le Livre de l'Homme Parfait*, Bibliothèque Iranienne 11, Paris-Teheran 1962, 3-7.

[132] Simnānī: *Zayn ul-muʿtaqid li-d-dīn il-muʿtaqad*, hs. Brit. Mus. Or. 9725, 288 ff, weicht in einigem von seinen lebensrückblicken in andern schriften (*Faḍl aš-šarīʿa*, *ʿUrwa* u.a.) ab. Zu Simnānīs lebensgang s. EI², artikel ʿAlāʾ al-Dawla al-Simnānī, *Fawāʾiḥ*, einleitung 246-248, Hermann Landolt: *Correspondance spirituelle*, Bibliothèque Iranienne 21, Paris-Teheran 1972, introduction 10-21.

4. ABŪ SA'ĪDS VERHÄLTNIS ZU DEN RECHTSSCHULEN UND ZU DEN 'ALIDEN

Während das kleine Mēhana wohl ziemlich einheitlich der šāfi'itischen rechtsschule anhing, lebten in der grossen stadt Nēšābūr mehrere rechtsschulen und auch mehrere dogmatische richtungen nebeneinander. Unter den rechtsschulen ragten die šāfi'iten und die ḥanafiten hervor, unter den dogmatischen richtungen waren neben der šī'a die karrāmiten, die aš'ariten und die mu'taziliten tonangebend. Dabei verband sich die aš'aritische dogmatik gern mit den šāfi'iten und die mu'tazilitische dogmatik gern mit den ḥanafiten [1], in Nēšābūr nicht anders als in Ray und andern städten, damals und später [2]. Bei den almohaden im westlichen Nordafrika ging kurz danach die aš'aritische dogmatik ein bündnis mit dem ẓāhiritischen rechtsdenken ein [3]. Die šāfi'iten und aš'ariten konnten wegen ihrer strengen unterordnung unter den buchstaben der heiligen überlieferung als »traditionalisten« (*aṣḥāb al-ḥadīṯ*) und die mu'tazilitischen ḥanafiten wegen des grösseren spielraumes, den sie ihren rationalen überlegungen gestatteten, als »rationalisten« (*aṣḥāb ar-ra'y*), wenn man nicht in dieser verquickung sogar »liberale rationalisten« sagen will, bezeichnet werden. Schon vor der verfolgung, die die aš'ariten von Nēšābūr im jahr 445/1053 unter der ḥanafitischen partei zu erleiden hatten [4], lagen die beiden gruppen dauernd miteinander im streit und trugen ihre fehden und hinterhältigkeiten bis an den ġaznawidenhof. Abū Sa'īds biografen stehen eindeutig auf der seite der šāfi'iten und brauchen den ausdruck »rationalisten« nur in gehässigem sinn. Ibn-i Munawwar wirft ihnen vor, was der mu'tazilitischen dogmatik die

[1] Richard W. Bulliet: *The Patricians of Nishapur*, 36-37. Differenzierend Heinz Halm: *Die Ausbreitung der šāfi'itischen Rechtsschule*, 32-41. Halm: *Der Wesir Al-Kundurī und die Fitna von Nišāpūr*, Die Welt des Orients 6, 1971, 214-218. *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām... Anṣārī*, ed. Arberry 77/ed. Salǧūqī 39. Subkī: *Ṭabaqāt*, nr 471 (Qušayrī).

[2] 'Abdulǧalīl-i Rāzī: *Kitāb un-naqḍ*, Teheran 1331, 598-9. Jean Calmard: *Le chiisme imamite en Iran à l'époque seldjoukide*, in Le monde iranien et l'Islam 1, Genf-Paris 1971, 46. Halm: *Ausbreitung*, 134-5: »erst in seldschukischer Zeit, und zwar von Nīšāpūr her«.

[3] Ignaz Goldziher: *Le livre de Mohammed ibn Toumert*, Algier 1903, französischer teil 54.

[4] Halm: *Der Wesir Al-Kundurī*, 223.

ṣūfiyya oft angekreidet haben, dass sie die wunder leugneten[5]. Ein ḥanafitisch-mu'tazilitischer richter von Saraḫs soll sogar einen mordanschlag gegen Abū Sa'īd angezettelt haben[6]. Ein ḥanafitisch-mu'tazilitischer polizeibüttel zu Nēšābūr schritt gegen das anzünden von kerzen und verbrennen von aloe im ofen durch Abū Sa'īd ein[7]. Warum allerdings Ibn-i Munawwar den ḥanafitischen richter von Nēšābūr Ṣā'id im gleichen atemzug als vorsteher der šī'iten (*rawāfiḍ*) bezeichnet[8], bleibt vorläufig ungeklärt. Ein anderer šī'it (*rāfiḍī*) in Nēšābūr beschimpfte den scheich[9]. Natürlich zeigt ihnen in der überlieferung Abū Sa'īd den meister. Kritisch betrachtet scheint Abū Sa'īd aber aus seiner zugehörigkeit zur šāfi'itischen rechtsschule kein so grosses wesen gemacht zu haben wie sein biograf Ibn-i Munawwar; dieser übersieht, dass Abū Sa'īds letzter mystischer lehrer Abū l-'Abbās-i Qaṣṣāb in Āmul ḥanbalit war[10].

Abū Sa'īd hielt den ruhm aristokratischer abstammung für etwas rein äusserliches, das durch etwas inneres ersetzt werden müsse. Er zitierte ein wort, dass dafür die gutartigkeit eintreten müsse[11]. Einem 'aliden gegenüber machte er geltend, dass auch Abū Ǧahl und Abū Lahab, ersterer als qurayšit, letzterer als halbbruder von Mohammeds vater, mit ihrer abstammung hätten auftrumpfen können, dass es aber nicht auf die leibliche (*nasab*), sondern auf die geistige (*nisbat*) beziehung ankomme und er, Abū Sa'īd, nur darum vom profeten seinen hohen rang erhalten habe[12]. Abū Sa'īd gab zu, dass das profetenwort »die theologen sind die erben der profeten« an 'Alī gerichtet war, betrachtete aber auch andere als erben des profetentums[13]. Einmal setzte er sogar einen ṣūfī höher als einen sayyid und argumentierte: »Euch liebt man nur wegen des profeten (von dem ihr

[5] *Asrār* 111/Shuk. 133, 6-7.

[6] *Asrār* 188/Shuk. 227, 10-228, 18.

[7] *Asrār* 112/Shuk. 134, 9-135, 5. Hiernach 117 und 291. Gegen zu viel lampen in der moschee Ibn Taymiyya: *Iqtiḍā' aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm muḫālafat aṣḥāb al-ǧaḥīm*, Kairo 1326, 147, 23. Auch an dem von Nūr ad-dīn aš-Šūnī später eingerichteten *maḥyā* (hier 265) hatte man die vielen kerzen und lampen auszusetzen; Ġazzī: *Kawākib sā'ira*, 2, 216, 20. Die beleuchtung war im mittelalter eine kostspielige angelegenheit. Stiftungsurkunden enthalten oft genaue bestimmungen über den lichtverbrauch.

[8] *Asrār* 77, 9/Shuk. 84, 14. Nicht so *Ḥālāt* 50/Shuk. 30, 19.

[9] *Asrār* 101-103/Shuk. 119-122.

[10] Anṣārī: *Ṭabaqāt* 308. — Heinz Halm: *Die Ausbreitung der šāfi'itischen Rechtsschule*, 83, verzerrt die biografie Abū Sa'īds. Es kann auch keine rede davon sein, dass »die šāfi'itische Lehre durch den Nīšāpūrer Ṣūfī Abū Sa'īd« nach Mēhana kam.

[11] *Asrār* 260, ult-261, 1/Shuk. 324, 4-5.

[12] *Asrār* 110, oben/Shuk. 131, 10-132, 2. *Ḥālāt* 72-73/Shuk. 42, 21-43, 6.

[13] *Asrār* 164/Shuk. 198, 12-19. *Ḥālāt* 63/Shuk. 37, 15-20.

abstammt), diese aber liebt man um gottes willen«[14]. Doch ebenso oft bekundete Abū Sa'īd gerade der familie des profeten, den 'aliden, hohe verehrung und besondere zuneigung. In einem traum erblickte er den profeten, der seiner tochter Fāṭima die hand auf den scheitel legte und ihm verbot, näher zu treten, mit den worten: »Sie ist herrin aller frauen«[15]. Als ihm mitgeteilt wurde, wie ein befreundeter 'alide in Ṭōs seinen sündigen ausschweifungen freien lauf gelassen habe, verteidigte er ihn schlagfertig mit der bemerkung: »Für einen solchen hof gehört es sich auch, nicht kleinlich zu sündigen«[16] — ein hochachtungsvorschuss, wie er 'aliden gegenüber auch schon früher etwa empfohlen worden war[17]. Er empfahl in einer versammlung seinen zuhörern, ihre liebe zum profeten durch tätige unterstützung seiner notleidenden nachkommen zu beweisen, zog sein kleid aus und schenkte es einem mädchen, dessen 'alidische eltern vom bettel lebten, und alle anwesenden folgten dem beispiel des scheichs[18]. Ziegel, die ein erboster sayyid in Nēšābūr auf die zu nächtiger stunde im rausch der verzückung tanzende schar der ṣūfiyya herunterwerfen liess, küsste der scheich einzeln und sagte: »Alles, was vom profeten kommt, ist teuer und schön, und man muss es sich ganz ans herz und in die seele legen«. Der scheich bedauerte die störung der nachtruhe und verlegte die fortsetzung des tanzes in den eigenen konvent. Dem sayyid wurde das verhalten des scheichs geschildert, und am andern tag schlossen die beiden miteinander grosse freundschaft[19]. Als der vorbeter des scheichs bei der standbitte (*qunūt*) im morgengebet nur sagte: »Du bist segensvoll, unser herr, und erhaben; o gott, segne Mohammed!« und dann den fussfall machte, fragte ihn der scheich, warum er den segensspruch nicht auch auf die heilige familie ausgedehnt habe. Der vorbeter antwortete: Weil es strittig ist, ob man im sogenannten ersten credospruch[20] und in der standbitte den segens-

[14] *Asrār* 231/Shuk. 280, 18-281, 4.

[15] *Asrār* 281/Shuk. 351, 16-352, 2.

[16] *Asrār* 222/Shuk. 268, 6-269, 1.

[17] Ḥasan-i Qummī: *Tārīḫ-i Qum* (verfasst 378/988), persische übersetzung Ḥasan b. 'Alī-i Qummī (805-6/1402-4), ed. Ǧalāl ud-dīn-i Ṭihrānī, Teheran 1313, 211-213: Ein stiftungsverwalter von Qum, der einen dem trunk ergebenen 'aliden nicht mehr empfängt, wird seinerseits in Sāmarrā von Ḥasan-i 'Askarī nicht vorgelassen und auf die ehre hingewiesen, die das haus 'Alīs verdiene.

[18] *Asrār* 282/Shuk. 353, 5-14.

[19] *Asrār* 236-238/Shuk. 287, 6-291, 3.

[20] Th.W. Juynboll: *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden-Leipzig 1910, 79, anm. 1.

spruch auf die familie Mohammeds sagen soll oder nicht, also aus vorsicht. Abū Sa'īd versetzte: »Ich gehe nicht in einem zug mit, in dem die familie Mohammeds nicht dabei ist«[21]. Dies ist die bekannte haltung, die nichts mit šī'a zu tun hat[22]. Die šī'a beginnt erst dort, wo die chalifatsrechte der ersten chalifen geleugnet und »profetengenossen beschimpft« werden. Abū Sa'īd und die gemeinde, die sich um ihn versammelte, sandten die »segenssprüche« (*ṣalawāt*) nicht auf 'Alī im besonderen, sondern auf Mohammed[23] und auf dessen familie im allgemeinen.

[21] *Asrār* 220/Shuk. 265, 4-11.
[22] Richtig urteilt Bulliet 234.
[23] *Asrār* 281, 5-6; 282, 12/Shuk. 351, 15-16; 353, 10.

5. ABŪ SA'ĪDS MYSTISCHER AUFSTIEG UND WANDEL

Seine askese

Abū Sa'īds stammṣūfik war die übliche, die vita purgativa mit ihren asketischen übungen, nur dass er sie, da er ein kraftvoller mensch gewesen zu sein scheint, übertrieb, falls nicht bloss die quellen übertreiben. Er ergab sich, nach einer, wie es scheint, kurzen einführung in die ṣūfik durch Abū l-Faḍl in Saraḫs, in seinem heimatort Mēhana zuerst sieben jahre einem wilden monomanen gottesgedenken, beobachtete dann, nach einer zweiten kurzen überwachung durch Abū l-Faḍl in Saraḫs wieder in Mēhana, grösste genügsamkeit in kleidung und nahrung, schlief nur sitzend, verstopfte sich in einer zelle zu hause hinter mehreren türen noch die ohren, um nichts von draussen zu hören und konzentrierte seine aufmerksamkeit weiter aktiv auf das gottesgedenken. Er streifte durch die wüsten und lag, wie schon al-Ḥakīm at-Tirmiḏī vor ihm [1], seinen andachten in einsamen oder verfallenen karawansereien ob. Er flehte gott an, ihm alles, was andere je erreicht oder auch nicht erreicht hätten, zu eröffnen, hängte sich umgekehrt in den brunnen einer karawanserei und rezitierte so den koran durch [2]. Er erzählt selbst: »Alle 24 stunden rezitierte ich einmal den koran durch. Bei aller fähigkeit zu sehen war ich blind, bei aller fähigkeit zu hören taub, bei aller fähigkeit zu reden stumm. Ein jahr lang sprach ich mit niemand. Man nannte mich verrückt, und ich liess es zu, denn es heisst: 'Der glaube des menschen ist erst vollkommen, wenn die anderen denken: Er ist verrückt'. Alles, wovon ich gehört oder geschrieben [3] hatte, dass der Erkorene (= Mohammed) es getan oder befohlen habe, tat ich. So hatte ich gehört, der Erkorene habe im krieg von Uḥud eine fussverletzung erlitten, durch die er nicht mehr auf den fussballen habe stehen können. Da habe er das ritualgebet auf den zehen verrichtet. Um ihm nachzufolgen, stellte ich mich auf die zehen und verrichtete so 400 gebetseinheiten [4]. Ich lenkte meine

[1] *Bad'* (druck *buduww*) *ša'n Abī 'Abdallāh Muḥammad al-Ḥakīm at-Tirmiḏī*, in *Ḫatm al-awliyā'*, ed. 'Uṯmān Ismā'īl Yaḥyā, Beirut 1965, 15-16.

[2] *Asrār* 33 unten/Shuk. 33, 7-13.

[3] Gemeint ist »aus büchern abgeschrieben« oder »auf diktat niedergeschrieben«.

[4] Vgl. hiernach 364.

äusseren und inneren bewegungen genau nach dem heiligen brauch (*sunna*), so dass mir diese gewohnheit zur (zweiten) natur wurde. Auch alles, wovon ich gehört oder in büchern gesehen hatte, dass es die engel täten oder wie sie sich verhielten, setzte ich in die tat um. So hatte ich gehört und in büchern gefunden, dass gott engel habe, die mit dem kopf nach unten gottesdienst verrichteten. In übereinstimmung mit ihnen setzte ich den kopf auf den boden und liess mir von der stets gottes hilfe geniessenden mutter Abū Ṭāhirs (= meiner frau) die füsse an einen nagel binden und die tür vor mir verschliessen. Dann begann ich zu beten: Schöpfer, gott, ich brauche mich nicht. Errette mich vor mir! und fing an, den koran (in dieser stellung) durchzurezitieren. Als ich zu sure 2, 137 kam: 'Er wird dich vor ihnen schützen. Er ist der allhörende, allwissende', trat mir das blut aus den augen, und ich verlor das bewusstsein« [5]. In den sieben jahren monomanen gottesgedenkens soll ihm bei jeder erlahmung eine schwarze gestalt, die ihm die fortsetzung befahl, und später in den wüsten oft die weisse gestalt Ḫiḍrs erschienen sein [6]. Von Abū l-Faḍl für fähig erklärt, die menschen zu gott zu rufen, fand Abū Saʿīd in Mēhana als frommer mann bald verehrer. Seine nachbarn hüteten sich, wein zu trinken. Wenn ihm eine melonenschale entfiel, zahlte man dafür wie für eine reliquie teures geld. Einmal schmierten sich die leute die bollen seines pferdes ins gesicht [7]. Falls die überlieferung richtig ist, dass er noch ein zweites mal sieben jahre in die wüste zwischen Bāward und Saraḫs (das heisst in die wüste von Marw, heute Qara Qum) ging, als seine eltern gestorben waren, haben wir ein vorstellungsbild von der grausamkeit jener menschenfeindlichen natur und vom sieg des heiligen mannes über ihre gefahren in der legendenhaften erzählung eines nēšābūrers, der dort von der karawane abkam, an einer wasserstelle auf Abū Saʿīd stiess und von diesem auf wunderbare weise, durch den ritt auf einem löwen, wieder auf den verlorenen weg zurückgebracht worden sein soll [8].

[5] *Asrār* 37-38/Shuk. 37, 17-38, 17. *Ḥālāt* 32-33/Shuk. 19, 15-20, 7. Nicholson: *Studies* 15-16. Der indische einfluss bei dieser *čilla-i maʿkūsa* »umgekehrte (= in umgekehrter körperlage durchgeführte) klausur« wäre noch zu beweisen; Annemarie Schimmel: *Turk and Hindu: A Poetical Image and Its Application to Historical Fact*, bei Speros Vryonis Jr.: *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, Wiesbaden 1975, 121-122.

[6] *Asrār* 27 und 29/Shuk. 26, 3-8; 29, 4-8.

[7] *Asrār* 39/Shuk. 39, 15-40, 1.

[8] *Asrār* 72-77/Shuk. 76, 18-84, 9. Nacherzählt von Subkī: *Ṭabaqāt wusṭā*, abgedruckt in seinen *Ṭabaqāt kubrā*, nr 529, bd 5, 309, anm. Der dort verderbte persische satz muss

Abū Sa'īds abkehr von der askese

Abū Sa'īd erkannte aber zu einem für uns nicht mehr bestimmbaren zeitpunkt, vielleicht vor, vielleicht nach ablauf der etwas fraglichen zweiten sieben jahre — in den *Asrār* vorher eingerückt —, jedenfalls in Mēhana, dass mit der herabsetzung der lustregungen das ich selbst keineswegs zu verschwinden braucht, sondern gerade darauf sich etwas zugute tun kann, dass es dies zustande gebracht habe. Das war das gegenteil dessen, was Abū Sa'īd anstrebte. Um sein ich nicht weiter zu verstärken, liess er die asketischen bemühungen ganz oder teilweise fallen. Er warnte jedoch später davor, auf bemühungen von vornherein zu verzichten, da auch dies eine eigene meinung und damit ein subjekt gegen gott impliziere. Er sagte: »Dann änderten sich die dinge. Die unbeschreiblichen exerzitien dieser art waren ergebnisse göttlicher unterstützung und göttlichen gelingengebens. Doch ich hatte geglaubt, dass ich das täte. Gottes güte wurde offenbar und zeigte mir, dass dem nicht so war, sondern dass alles gottes gelingengeben und güte zu verdanken war. Ich tat busse und erkannte, dass all das selbstbewusstsein (*pindār*) gewesen war. Wenn du nun sagst: Ich gehe diesen weg nicht, da er ja selbstbewusstsein ist, so muss ich erwidern: Auch dieses nichthandeln ist selbstbewusstsein. Solange alles nicht durch dich hindurchgegangen ist, wird dir die tatsache des (dahinterstehenden) selbstbewusstseins gar nicht gezeigt. Solange du das religionsgesetz nicht erfüllt hast, wird dieses selbstbewusstsein (als solches, *pindāšt*) nicht sichtbar. Es liegt nämlich auch in der religion selbstbewusstsein. Im nichterfüllen des religionsgesetzes liegt daher unglauben und im erfüllen und gewahrwerden (der erfüllung) vielgötterei. Du bist, und er ist. Zwei sein aber sind vielgötterei, und es geht eben darum, sich selbst zum verschwinden zu bringen«[9]. Eine andere äusserung Abū Sa'īds zum gleichen thema lautet: »Solange einer die lauterkeit seines eigenen frommen handelns sieht, sagt er: Ich und du. Wenn aber dann sein blick auf gottes güte und barmherzigkeit fällt, sagt er nur noch: Du, du. Erst damit wird seine knechtschaft wirklichkeit«[10]. Ob gesteigerte askese dem religionsgesetz entspreche, war eine streitfrage. Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) leugnete

nach *Asrār* 76, 12-13/Shuk. 83, 14-15, lauten: *Hāy na-šiniḏastī : Har ānči dar wērānī binand, na-gōyand dar ābāḏānī.*

[9] *Asrār* 38/Shuk. 38, 17-39, 8. *Ḥālāt* 33-34/Shuk. 20, 7-16.

[10] *Asrār* 326/Shuk. 410, 16-18.

ihre berechtigung [11]. Abū l-Ḥasanāt Muḥammad ʿAbdalḥayy al-Laknawī al-Hindī (1264-1304/1848-1886-7) verteidigte sie [12].

Die befreiende erkenntnis kam Abū Saʿīd, als er in Mēhana in der oder in einer moschee sass, und war begleitet von einer merkwürdigen erscheinung. »Ich sass da«, so berichtet er, »und brannte darauf, zu entwerden. Da wurde ein licht sichtbar, das die finsternis meines seins angriff (var. zunichte machte). Gott zeigte mich mir, indem er zu verstehen gab: 'Jenes (das heisst der angestrengt arbeitende) warst du nicht, und dies (das heisst der befreite) bist du nicht. Jenes war unser gelingengeben, und dies ist unsere güte. Alles ist unsere göttlichkeit, unser blick und unsere fürsorge'. Schliesslich kam es mit mir so weit, dass ich sagen konnte:

Überall erblicke ich deine schönheit (oder güte), wenn ich das auge aufschlage.
Mein ganzer leib verwandelt sich in herz, wenn ich mit dir geheimnisse austausche.
Ich halte es für verboten, mit andern zu sprechen.
Wenn aber die rede auf dich kommt, spreche ich lang« [13].

Abū Saʿīd berichtet dann weiter, dass er nach dieser belehrung über seine nichtigkeit aus der ecke der moschee eine stimme gehört habe, die sure 41, 53 sprach: »Genügt denn dein herr nicht?« Ein licht sei ihm in der brust erschienen und die meisten schleier seien verschwunden. Er berichtet aber auch, dass ihn von da an die leute nicht mehr verehrt, sondern verachtet und verfolgt hätten. Sie hätten ihn des unglaubens bezichtigt und sich zu der anschuldigung verleiten lassen, gras wachse nicht mehr da, wo er vorübergegangen sei. Sie hätten gedroht, nicht mehr in die moschee zum gebet zu kommen, solange dieser verrückte darin sitze [14], und einmal hätten die frauen ihn in der moschee vom dach aus mit schmutz beworfen [15]. Er sei jedoch den weg zu dem ziel, sich auch tatsächlich neben gott nicht mehr als zweites subjekt aufzuspielen, unbeirrt weitergeschritten, gestärkt

[11] *Aṣ-ṣūfiyya wa-l-fuqarāʾ*, ed. Muḥammad Rašīd Riḍā, Kairo 1348, 3-22.

[12] *Iqāmat al-ḥuǧǧa ʿalā anna l-ikṯār fī t-taʿabbud laysa bi-bidʿa*, ed. ʿAbdalfattāḥ Abū Ġudda, Aleppo 1966 (Brockelmann GAL, suppl. 2, 858).

[13] *Asrār* 38-39/Shuk. 39, 8-14. *Ḥālāt* 34/Shuk. 20, 16-23. Der letzte vers wird ohne namen zitiert von Bahāʾ-i Walad: *Maʿārif*, ed. Furūzānfar, Teheran 1333, [1] 129, ult. Möglich und zum zusammenhang passend wäre auch die übersetzung »rede mit dir«. So Nicholson: *Studies* 16. Ich glaube aber, dass der vers an sich sagen will: Ich rede mit den leuten nur dann, wenn ich über dich sprechen darf.

[14] Bahāʾ-i Walad: *Maʿārif* [1] 264/ed. Furūzānfar, Teheran 1338, [2] 75, 9-10: Ein Muḥammad-i Sararzī soll nie zum freitagsgebet erschienen sein, weil er die beter nicht für (richtige) muslime hielt.

[15] Verunreinigung der moscheee ist selbst ein sakrileg.

und getröstet durch sure 21,35: »Und wir prüfen euch mit übeln und angenehmem zwecks erprobung, und zu uns werdet ihr zurückgebracht«. Und so habe er alles, auch das schlimme, als ein zeichen von gottes güte und edelmut aufgefasst und sich nichts mehr entgegengestellt. Die textstelle lässt vermuten, dass Abū Sa'īd nun eine lehre verkündete und wohl auch vorlebte, die gott aus dem fernen hintergrund des schöpfers und gesetzgebers heranholte bis unter die oberfläche der dinge und selbst aus dieser quelle trinken und andere tränken zu können vorgab. Beim einfachen volk musste er aber vor allem deshalb in verruf geraten, weil er die erfüllung der religionsgesetzlichen pflichten mit der hypothek des schmähwortes »polytheismus« belastete. Erfüllung des religionsgesetzes sollte vielgötterei sein? Das verstand das volk nicht. Das lief allem zuwider, was es gelehrt worden war.

Das eine handlungssubjekt. Gut und böse

Die erkenntnis, die Abū Sa'īd damals gewann, war nicht die, dass eigene anstrengungen nur dann erfolg haben, wenn gott ihnen das gelingen gibt, sondern die, dass die anstrengungen selbst keine eigenen werke, sondern werke gottes sind: die lehre von dem einen handlungssubjekt, die lehre, dass der mensch nicht nur dauernd gott gegenübersteht, sondern ihn auch dauernd im rücken hat. Damit tritt alles, was geschieht, auch das böse, in das wirkungsfeld von gottes schöpferkraft. Gott schafft auch das böse, und damit scheint auf den ersten blick der unterschied zwischen gut und böse eine rein menschliche, untergeordnete erfindung zu sein und sich im beides umfassenden willen gottes aufzuheben. Aber die theologie hatte sich zu helfen gewusst. Sie verkündete zwei arten von gottes willen, einen willen, mit dem gott will, was geschieht, und einen willen, mit dem er will, was man tun oder lassen soll. Die ausdrücke dafür schwanken. In der älteren zeit und bei den aš'aritischen denkern heisst der erste, das geschehen und nichtgeschehen bestimmende wille gottes einfach »wille«, der zweite, das richtige tun fordernde wille »befehl«[16]. Der erste wille ist identisch mit gottes »bestimmung« und nicht gleich gottes »befehl«[17].

[16] Richard J. McCarthy: *The Theology of al-Ash'arī*, Beirut 1953, darin *Luma'* §52, 53, 57, 65, 67; vgl. §102.

[17] McCarthy ib. *Luma'* §101. Imām al-ḥaramayn Abū l-Ma'ālī 'Abdalmalik b. 'Abdallāh al-Ǧuwaynī: *Al-iršād*, hgg. u. übers. J.-D. Luciani, Paris 1938, franz. 222-7/ arab. 139-143.

Abū Ṭālib al-Makkī zitiert »einen gelehrten«, der den unterschied zwischen göttlichem befehl und göttlichem willen ausführlich darlegt [18]. Qušayrī rückte den gegensatz auch in die perspektive von »wirklichkeit« (*ḥaqīqa*) und »religionsgesetz« (*šarīʿa*). Die wirklichkeit, sagte er, sei die botschaft, dass gott verfüge (*taṣrīf*), das religionsgesetz gebe die verpflichtung des menschen (*taklīf*). Wirklichkeit heisse: man schaut gott (das heisst sieht gott überall am werk). Religionsgesetz: man betet ihn an. Wirklichkeit sei schau dessen, was gott beschlossen und bestimmt hat. Religionsgesetz: ausführen dessen, was er befohlen hat. Er verweist auf seinen lehrer Daqqāq, der erklärt habe: »Dich bitten wir um hilfe« (in sure 1) ist bekenntnis zur wirklichkeit, »dich beten wir an« (in sure 1) ist bewahrung des religionsgesetzes [19]. Ein Abū Bakr-i Qaṣrī demonstrierte Ibn-i Ḫafīf in Šīrāz die beiden arten von gottes willen in folgender weise: Er setzte sich zuerst öffentlich zu tricktrackspielern und spielte mit, zerriss dann aber kurz nachher schachspielern die spielunterlage. Als Ibn-i Ḫafīf sich über den wechsel seines verhaltens wunderte, erwiderte Qaṣrī: »Die erste sache betrachtete ich unter dem gesichtspunkt des göttlichen urwissens und sah keinen unterschied (zwischen erlaubt und verboten), die zweite unter dem gesichtspunkt des theologischen wissens und sah die vorschrift (*ḥukm*)« [20]. Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī stellte das problem so dar: Es gibt erstens etwas, was gott tut. Das sind gottes schicksalsentscheidungen (*aḥkām*). Diese hat der mensch mit zufriedenheit oder wenigstens mit geduld hinzunehmen. Es gibt zweitens etwas, was der mensch tut oder was ihm zu tun befohlen ist. Das sind gebot und verbot [21]. An anderer stelle nennt er die schicksalsentscheidungen das, wozu man verurteilt ist, und die gebote das, was einem befohlen ist [22]. Die sālimiyya suchten der forderung, dass gott alles, auch das böse, wollen müsse, wenn er allmächtig zu sein beanspruche, durch eine prägnante verwendung zweier präpositionen gerecht zu

[18] *Qūt* 1, 189.

[19] *Risāla*, kap. tafsīr alfāẓ, šarīʿa-ḥaqīqa/komm. 2, 93-94.

[20] *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf*, ed. A. Schimmel, Ankara 1955, 249-250. Anṣārī: *Ṭabaqāt* 431. *Nafaḥāt*, artikel Abū Bakr-i Qaṣrī, 198.

[21] Tirmiḏī: *Daqāʾiq al-ʿulūm*, hs. İsmail Saib I (Ankara) 1571, 35b-36a. *Masʾala*, ib. 53b. Unter die gutartigkeit (*ḥusn al-ḫuluq*) gestellt und dreigegliedert in *Aǧwiba*, ib. 145a-b. Zufriedenheit als tugend gegenüber dem unabänderlichen schicksal wird allgemein gefordert, vgl. *Qūt* 3, 13, 4-9. Die grenze deutet Qušayrī an, *Risāla*, kap. riḍā/komm. 3, 101.

[22] *Masʾala fī l-īmān wa-l-islām wa-l-iḥsān*, hs. Leipzig 212, 91 b (*Ḫatm al-awliyāʾ*, ed. ʿUṯmān Ismāʿīl Yaḥyā, Beirut 1965, 66-67).

werden. Sie sagten, gott wolle den gehorsam »von« den menschen, die sünde aber nur »durch« die menschen [23]. »Wollen durch« ist hier der unausweichliche schicksalswille, »wollen von« der befehl zum tun. Dass Aš'arī (gest. 324/935-6) keine neuen lehren verkündete, sondern schon bestehenden ansichten durch neue beweisführungen neue geltung verschaffte, ist bekannt [24]. Schon Muqātil (gest. 150/767) hatte den satz, dass gott etwas befehlen kann, was er nicht will, wille und befehl bei gott also auseinandergehalten werden müssen, mit dem hinweis darauf zu belegen gesucht, dass gott Abraham befahl, seinen sohn zu opfern, und doch nicht wollte, dass das geschah [25]. Den fragen im einzelnen ist neuerdings Daniel Gimaret nachgegangen [26], und Roger Arnaldez hat gezeigt, dass auch Faḫr ad-dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210) in der angedeuteten weise zwischen gottes willen und gottes befehl unterscheidet [26a]. Abū l-'Alā' al-Ma'arrī (gest. 449/1057) ist schlecht beraten und nicht im bilde, wenn er räsonniert: »Wenn unser herr nur das gute will, bleibt für das böse nur zweierlei: Entweder hat er es gewusst oder nicht. Hat er es gewusst, so gibt es wiederum nur zwei möglichkeiten: Entweder hat er es gewollt oder nicht. Hat er es gewollt, so ist er so gut wie der täter, denn man sagt auch: Der fürst hieb dem dieb die hand ab, obwohl er selber es nicht getan hat. Hat gott es aber nicht gewollt, so ist bei ihm etwas durchgekommen, was ähnlich einem fürsten auf erden nicht unterläuft. Wenn im herrschaftsbereich eines fürsten etwas getan wird, was ihm missfällt, weist er es zurück und stellt es ab. Das ist ein knoten, den aufzulösen die dogmatiker sich vergeblich bemüht haben« [27].

Die knappsten und strengsten formulierungen über die beiden willensarten gottes fand allerdings erst Ibn Taymiyya (gest. 728/1328). Er und sein schüler Ibn Qayyim al-Ǧawziyya (gest. 751/1350) nahmen

[23] 'Abdalqādir al-Ǧīlānī: *Al-ġunya li-ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq*, Kairo 1331, 1, 65, pu. I. Goldziher: *Die dogmatische Partei der Sālimijja*, in ZDMG 61, 1907, 77, 35-38/ Gesammelte Schriften 5, 1970, 80, 35-38.

[24] Ibn 'Asākir: *Tabyīn kaḏib al-muftarī*, Damaskus 1347, 118, 2ff. McCarthy 163.

[25] Ibn Qutayba: *Ta'wīl muḫtalif al-ḥadīṯ*, Kairo 1966, 30.

[26] Daniel Gimaret: *Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais?* Studia Islamica 40, 1974, 5-73; 41, 1975, 63-92.

[26a] Roger Arnaldez: *Apories sur la prédestination et le libre arbitre dans le commentaire de Rāzī*, MIDEO 6, 1959-1961, 135-136.

[27] Yāqūt: *Iršād al-arīb*, ed. D.S. Margoliouth, in Gibb Memorial Series 6, 1, 1907, 199. Muḥammad Salīm al-Ǧundī: *Al-ǧāmi' fī aḫbār Abī l-'Alā' al-Ma'arrī*, Damaskus 1962, 1, 477-8, aus Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī: *Lisān al-Mīzān* 1, 207. Vgl. die ausführungen Aš'arīs: *Al-ibāna* 49-55, in *Ar-rasā'il as-sab'a* (sic) *fī l-'aqā'id*, Hyderabad 1948, Bāqillānīs: *Al-inṣāf fī-mā yaǧib i'tiqāduh*, Kairo 1963, 163, 161-2, u.a.

die beiden sätze aus sure 1 wieder auf und verteilten sie in der gleichen weise wie Daqqāq auf die beiden formen göttlichen willens. Der alles umfassende wille gottes, von dem entstehen und nichtentstehen abhängen, heisst bei ihnen »seinswille« (*irāda kawniyya*), der wille, der in gottes geboten und verboten zum ausdruck kommt, »religionswille« (*irāda dīniyya*). Daneben steht auch einerseits »bestimmungswille« (*qadariyya*), andererseits »befehlswille« (*amriyya*). Die spezifizierenden unterscheidungswörter können aber auch unter andere oberbegriffe gestellt werden: Statt wille kann »befehl«, »erlaubnis«, »verbot«, »wirklichkeit«, »wörter« und anderes eingesetzt werden, also »seinsbefehl« gegen »religionsbefehl«, »seinserlaubnis« gegen »religionserlaubnis« usw. stehen [28]. Die anerkennung des göttlichen seinswillens ist der »monotheismus der herrschaftlichkeit« (*tawḥīd ar-rubūbiyya*), die des göttlichen religionswillens der »monotheismus der göttlichkeit« (*tawḥīd al-ulūhiyya*). Am übersichtlichsten ist das verhältnis der beiden willensformen zueinander dargestellt in Ibn Taymiyyas schrift *Marātib al-irāda* [29], und seine folgerung lautet: Man muss das vorbestimmte und verbotene mit dem vorbestimmten und befohlenen bekämpfen [30], denn im voraus bekannt ist nur das gesetz, nicht das geschick.

Über den streit, ob gott tatsächlich das einzige und nicht vielmehr nur das erste handlungssubjekt, ob er wirklich der einzige täter und nicht vielmehr bloss der einzige schöpfer sei, über die geschichte der frage nach dem sinn der frommen werke und der mittelbenutzung angesichts der längst erfolgten, alles umgreifenden vorbestimmung kann hier nicht weiter gehandelt werden. Jedenfalls hatten massgebende ṣūfīmeister schon des 3./9.jh. auf der seite der traditionalisten vom schlage Ibn Qutaybas gestanden und mitgeholfen, die lehre von gottes urverursachung alles geschehens zu festigen und zu verbreiten. Auch für andere thesen Aš'arīs beruft sich Bāqillānī (gest. 403/1013) da und dort auf ältere berühmtheiten der ṣūfik [31]. Keine frage, dass Abū Sa'īd die theorie schon als theologe zu hören bekommen hat. Er zitierte einmal 'Abdallāh b. 'Umar: »Es gibt drei hände: Die oberste ist die hand gottes, die mittlere die hand des gebenden und

[28] Einige beispiele bei Ibn Taymiyya: *Al-furqān bayna awliyā' ar-raḥmān wa-awliyā' aš-šayṭān*, Damaskus 1962, 104-135, und *At-tuḥfa al-'irāqiyya*, in *Maǧmū'at ar-rasā'il al-muniriyya*, bd 2, ende, 16-17. Die beiden sätze aus sure 1 bilden ein grundthema von Ibn Qayyim al-Ǧawziyyas *Madāriǧ as-sālikīn*.

[29] *Maǧmū'at ar-rasā'il al-kubrā*, Kairo 1323, 2, 69-71.

[30] *Al-iḥtiǧāǧ bi-l-qadar*, ib. 2, 90.

[31] *Inṣāf* 32-33, 42, 45, 102.

die unterste die hand des bettelnden«[32]. Seine anschliessenden asketischen bemühungen müssen sie dann in den hintergrund gedrängt haben, bis sie zum rückschlag ausholte und in einem gegenläufigen durchbruch verklärt und im lichte einer haltgebietenden und zur besinnung rufenden mahnerin wiedererschien. Eine alte weisheit gesellte sich in einem augenblick, da er völlig der arbeitswut zu verfallen drohte, als rettender engel zu ihm, diesmal nicht mehr als graue theorie, sondern, entsprechend Abū Sa'īds andersgewordener innerer verfassung, als vision.

Man fragte ihn einmal: Sind die männer gottes in der moschee? Er antwortete: Sie sind auch in der spelunke[33]. Damit wird auf das allumgreifende wirken und den seinswillen gottes angespielt. Ein andermal bestimmte er das unterschiedliche verhalten, das der mensch dem göttlichen seinswillen und dem göttlichen religionswillen gegenüber zu beobachten habe. Er weicht dabei von Tirmiḏī ab. Während dieser den schicksalsentscheidungen gegenüber sowohl zufriedenheit als auch geduld oder standhaftigkeit (*ṣabr*) empfohlen hatte, rät Abū Sa'īd zur zufriedenheit mit dem schicksal und zur standhaftigkeit (*ṣabr*) im durchhalten von gottes geboten und verboten. Man fragte ihn, so lautet die überlieferung, nach dem sinn der ṣūfik. Abū Sa'īd antwortete: »Ṣūfik heisst standhaftigkeit unter dem (göttlichen) gebot und verbot (einerseits) und zufriedenheit und ergebung in den verhängten göttlichen bestimmungen (andererseits)«, und er fügte hinzu, dass ohne diese beiden tugenden noch niemand zu höherem gelangt sei[34].

Die zwei fasen einer mystischen laufbahn

Vom gesichtspunkt der geschilderten voraussetzungen aus betrachtet bildet ein deklarativer monismus, der alles gesetzlich richtige handeln, aber auch alles widergesetzliche und aussergesetzliche geschehen auf einen einzigen ersten täter oder schöpfer, gott, zurückführt, den rahmen. Innerhalb dieses rahmens vertreten die mystiker einen faktitiven monismus, der darauf ausgeht, jeden widerstand gegen den gesetzlichen willen und gegen die vorbestimmungen gottes zu brechen. Dieses ansinnen versuchen sie durch asketische massnahmen zu verwirklichen. Dadurch kann aber ein neuer, tiefersitzender widerstandsherd entstehen, das ich, in dem diese bemühungen zusammenlaufen und das

[32] *Asrār* 275, 18-19/Shuk. 344, 9-10.
[33] *Asrār* 297, 2/Shuk. 373, 4-5.
[34] *Asrār* 304, 11-14/Shuk. 382, 18-383, 4.

sich, um sie durchzusetzen, eine härte der tatkraft und eines höheren selbstbewusstseins aneignen muss. Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī hatte diesen mächtigen einsatz des ichs als »ehrlichkeit« (*ṣidq*) bezeichnet und deren unzulänglichkeit gebrandmarkt[35]. Die leistungen des ichs sind zum scheitern verurteilt, solange es glaubt, auf diesem weg psychischer kraftanwendung das letzte ziel zu erreichen. Es muss daher zu einem bestimmten zeitpunkt, nach verausgabung seiner reserven, auf der strecke gelassen und die entstandene halbe autonomie — denn der mystiker ist sich seiner hilflosigkeit ohne gott immer bewusst — durch eine ganze heteronomie ersetzt werden, in der das ich gleichsam nirgends mehr ist. Das heisst es muss sich selbst verachten und vergessen. Ein derwisch ersuchte Abū Sa'īd um eine fürbitte für sein tun. Abū Sa'īd entgegnete: »Tauge zu gar keinem tun! Taugst du nämlich zu irgend einem tun, so liegst du in der fesşel dieses tuns, und das tun ist dir ein hindernis vor gott. Die grundlage der knechtlichkeit ruht auf nichtsein. Solange ein stäubchen bejahung in deinen eigenschaften ist, bleibt ein hindernis. Bejahung ist eigenschaft des herrn, verneinung eigenschaft des knechts«[36]. Soll der mensch aber in diesem stadium am rechten ort stehen, so ist die vorbereitung durch eine vorausgehende asketische fase unerlässlich, denn nur durch eine strenge ausrichtung auf gott nach der richtschnur seiner höchsteigenen verordnungen vermag er den teufel aus dem spiel herauszuhalten. Darum zerfällt ein normales heiligenleben meist in zwei teile, in eine periode vorwiegend des geistlichen kampfes und des »wollens« und in eine periode vorwiegend der schau und des könnens. Dem entspricht, ungeachtet des offiziellen schulungsabschlusses, der dem streben verpflichtete novize einerseits und der dem höheren dasein übergebene adept andererseits.

Daqqāq hatte gesagt: »Wer am anfang kein stehen kennt, hat am ende kein sitzen«, und Qušayrī schliesst sich ihm an mit dem satz: »Wer nicht am anfang geistlichen kampf betreibt, verspürt von diesem pfad keinen hauch«[37]. Abū Sa'īd richtet den blick ebenfalls noch auf das zu bekämpfende falsche subjekt, wenn er spricht: »'Es gibt keinen gott' ist der weg dieser sache. 'Ausser gott' ist das ziel der sache. Solange man nicht jahrelang in 'es gibt keinen gott' richtig wird, gelangt man nicht zum 'ausser gott'«[38]. Er verdeutlicht den weg und

[35] *Ḫatm al-awliyā'* 116 ff. Vgl. hiernach 124.
[36] *Asrār* 315, 14-17/Shuk. 397, 10-14.
[37] Qušayrī: *Risāla*, kap. muǧāhada, anfang/komm. 2, 125.
[38] *Asrār* 257/Shuk. 320, 2-4.

das ziel am gleichnis von dem untergebenen, der vertrauter seines obersten herrn werden will. Ein solcher untergebener habe viel mühen auf sich zu nehmen und manche ungerechtigkeit und härte zu ertragen, müsse für jede grobheit noch einen bückling machen und jede beschimpfung mit einem segenswunsch quittieren, bis er, als einer von millionen, vom könig endlich angenommen werde und als dessen vertrauensmann in dessen nähe bleiben dürfe. Dann erst änderten sich seine umstände, dann regiere nur noch huld und friede, nähe und freude. Der so emporgekommene habe jetzt nur noch die aufgabe, unverwandt in der nähe des fürsten zu weilen, um für dessen ansprache jederzeit bereit zu sein[39].

Ein ähnlicher einschnitt wie bei Abū Sa'īd teilte später das religiöse leben des marokkaners Zarrūq (gest. 899/1493) in zwei abschnitte. »Ich durchzog«, so schreibt er, »den osten und den westen der erde, um gott zu suchen, ich verwandte alle... mittel, um die seele zu kurieren, ich versuchte alles, was in meinen kräften stand, um das wohlgefallen gottes zu erlangen. Aber ich suchte die nähe gottes mit nichts, was mich nicht umgekehrt weiter von ihm entfernt hätte, verwandte, um meine seele zu kurieren, nichts, was nicht umgekehrt sie gefördert hätte, suchte das wohlgefallen gottes nie anders, als dass mich gerade dies nicht zum ziel gebracht hätte. Da flüchtete ich mich in die hilfesuche bei gott in allem und jedem. Es wurde mir klar, dass an der wurzel die eine krankheit war, dass ich das augenmerk auf die mittelursachen gerichtet hatte. Nun flüchtete ich mich in die ergebung (*istislām*). Es wurde mir daraus klar, dass ich mein eigenes sein (korr. *wuǧūdī*) im auge gehabt hatte, das haupt aller krankheiten. Ich warf mich (oder mein eigenes ich) so vor gott hin, dass keine eigene kraft und keine eigene stärke mehr zurückblieb. Es wurde mir deutlich, dass die rettung vor allem in der lossagung von allem und der gewinn des ganzen in der rückkehr zu gott bei allem lag...

Ich hatte geglaubt, das zusammensein mit dir lasse sich kaufen
   durch kostbare güter und gelder.
Ich hatte in meinem unverstand gemeint, deine liebe sei leicht zu gewinnen,
   das hochgeschätzte leben brauche nur dafür hingegeben zu werden,
bis ich endlich erkannte, dass du den ausersiehst und auszeichnest,
   den du erwählst, mit der huld der gnaden.
Da wusste ich, dass du dich nicht mit list gewinnen lässt.
   Ich drehte den kopf unter den zusammengelegten flügel
und nahm meinen aufenthalt im nest der liebe.
   Darin bin ich nun unverwandt am morgen und am abend«[40].

[39] *Asrār* 41-42/Shuk. 42, 10-43, 9.

[40] Ibn Maryam: *Al-bustān fī ḏikr al-awliyā' wa-l-'ulamā' bi-Tilimsān*, Algier 1908, 50.

Das ist ein beispiel von vielen.

Die reihenfolge der beiden fasen galten allerdings ausnahmsweise auch für vertauschbar. Ging dann der angestrebte durchblick voraus, so musste nach der theorie die asketische anstrengung nachgeholt werden[41].

Genau besehen verlief die zweiteilung aber überhaupt nicht einfach in aufeinanderfolgenden zeitabschnitten, sondern der mystiker stand in der zweiten fase an einem dritten punkt ausserhalb der beiden gegensätze und hatte die zeitliche aufeinanderfolge in ein nebeneinandergehen der beiden verhaltensweisen umgedreht. Der durch askese errungene innere standort durfte auf keinen fall preisgegeben werden, da die schau, die vermeintliche gottesnähe, oder wie man den zustand des adepten bezeichnen will, von dessen einstellung zur welt nicht unabhängig war. Er liess sich aber durch die erfüllung mit den neuen erlebnissen auch leichter halten. Die askese brauchte nicht mehr das alles beherrschende element zu sein, sondern durfte ruhig hinter die schranken zurücktreten, die ihr das neue element setzte, und in eine gewisse distanz zum mystiker rücken, der inzwischen weitergeschritten war und ihrer nun bis zu einem gewissen grade entraten konnte. Ihr wert war relativ.

Das etwa wird der neue zustand gewesen sein, den die wandlung Abū Sa'īd in der moschee zu Mēhana beschert hat.

[41] Hiervorn 13 (Qušayrī).

6. ABŪ SA'ĪDS BESTREBEN, SICH SELBST AUFZUHEBEN

Das nichtsein, der niemand

Auch die menschliche nichtigkeit, das gegenstück zu gottes allein wirklicher schöpfer- und tatkraft, kann einerseits deklarativ verkündet und ontologisch behauptet, andererseits faktitiv bewirkt und praktisch erfahren werden.

Deklarativ ist Abū Sa'īds äusserung zu sure 29, 45: »Und das gedenken gottes ist grösser«. Er sagte: »Der sinn ist der: Dass gott seines knechtes gedenkt, ist grösser, denn der mensch kann gottes nicht gedenken, ehe nicht gott des menschen gedenkt. Das grössere ist, dass gott des knechtes gedenkt und ihm das gelingen gibt, seinerseits gottes zu gedenken. Genau betrachtet gedenkt sogar gott dabei seiner selbst, der mensch ist niemand dazwischen«[1]. Man fragte Abū Sa'īd nach dem spruch: »Wer sich selbst erkennt, erkennt seinen herrn«[2]. Er antwortete: »Wer sich selbst als nichtseiend erkennt, erkennt gott als seiend«[3]. Man fragte Abū Sa'īd nach der erklärung des heiligen spruchs: »Eine stunde meditieren ist besser als ein jahr gottesdienst«[4]. Er antwortete: »Eine stunde an sein nichtsein denken ist besser als ein jahr gehorsam mit denken an sein eigenes sein«[5].

Dann aber — faktitiv — die merkwürdige forderung, dass der mensch aus einem minderwertigen nichts, das er schon ist, mental zu einem neuen nichts werden soll, das als höchstes gut angepriesen wird. Abū Sa'īd kanzelte die ṣūfik seiner zeit als polytheismus ab, weil diese nur das ziel verfolge, das herz vor nichtgott (*ġayr*) und anderm als gott (*ğuz ō*) zu bewahren, nichtgott und anderes als gott aber gar nicht existiere[6]. Eines tages erblickte er schmutz (*ḫāšāk*)

[1] *Asrār* 313, untere hälfte/Shuk. 395, 1-6.

[2] Clemens Alexandrinus: *Paedagogus* III 1; WZKM 52, 1953, 127.

[3] *Asrār* 319, Shuk. 402, 4.

[4] Davon zahlreiche varianten.

[5] *Asrār* 318/Shuk. 401, 4-6. Zitiert bei Dārāšukōh: *Sakīnat ul-awliyā*, edd. Tārā Čand et Muḥammad Riḍā Ġalālī-i Nāyinī, Teheran 1965, 65. Der naqšbandī 'Iwaḍ-i Buḫārī: *Tarğuma-i ṭālibīn wa iḍāḥ-i sālikīn* (verfasst 1224/1809 in Erzurum), ed. Molé, in Farhang-i Īrānzamīn 8, 1339, 40, verlangt, dass der novize sich in der versenkung (*murāqaba*) sagt: »Ich bin nichts; alles, was ist, ist er (gott)«.

[6] *Asrār* 257/Shuk. 319, 8-10.

in der vorhalle (*riwāq*) seines konvents in Nēšābūr. Er befahl dem knaben, der ihn bediente, das zeug herzubringen, und fragte ihn, wie das hierzulande heisse. Der knabe sagte: Abgang (*ḫāša*)[7]. Abū Sa'īd belehrte: Diesseits und jenseits sind solcher abgang auf unserm pfad. Um ans ziel zu gelangen, muss man diesen beseitigen, denn der profet sagte: Der niedrigste (zweig des glaubens) ist die beseitigung des schmutzes vom weg[8]. Dann fügte er bei: Alles, was nicht gottes ist, ist nichts. Jeder, der nicht gottes ist, ist niemand. Dort, wo du noch bist, ist alles hölle. Dort, wo du nicht mehr bist, ist alles paradies[9].

Zur erreichung des zweiten nichts, der erfahrung und des gefühls, nichts zu sein, fordert Abū Sa'īd das aufgeben des selbstbewusstseins: »Überall wo dein selbstbewusstsein (*pindāšt*) ist, ist hölle, und überall wo du nicht mehr bist, ist paradies«[10]. »Das hindernis zwischen mensch und gott sind nicht himmel und erde, nicht thron und schemel (gottes). Das hindernis sind dein selbstbewusstsein (*pindāšt*) und dein ichbewusstsein (*manī*). Beseitige diese, und du hast gott erreicht!«[11] »Gott will nicht, dass der ichbesitzer zu ihm findet«[12]. Er rezitierte den vierzeilervers:

Man muss die lange rede kürzen
und sich vor einem schlechtes lehrenden kameraden hüten,

und erklärte: »Der schlechte kamerad ist der, der zwei sagt. Zwei sagen ist unglauben. Davor muss man sich hüten. Das ist dein ich, das auf dich einspricht und dich unter die geschöpfe wirft. Die rede kürzen heisst, dass man nur einer sagen soll«[13]. »Wenn du willst, dass gott in dein herz einzieht, säubere dein herz von allem andern, denn der könig betritt kein haus, in dem nichtige dinge (?) und zeuge sind, sondern nur ein leeres haus, in dem dann nur er ist und du nicht mehr neben ihm bist. So sagt ein vierzeilerhalbvers:

[7] Über andere besonderheiten der damaligen sprache von Nēšābūr s. Maqdisī: *Aḥsan at-taqāsīm*, ed. De Goeje, in BGA 3, Leiden 1877, 334-5. Über zwei alte verfasser von gedichten in der »sprache von Bayhaq« (*ba-zabān-i bayhaqī*) s. Ibn-i Funduq: *Tārīḫ-i Bayhaq*, ed. Aḥmad-i Bahmanyār, Teheran 1317, 138, 8; 256, 1.

[8] Muslim: *Ṣaḥīḥ*, īmān 58, und oft. *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden 1936-69, s.v. aḏā.

[9] *Asrār* 220-221/Shuk. 266, 6-17.

[10] *Asrār* 299, 5/Shuk. 375, 17.

[11] *Asrār* 299, 6-7/Shuk. 376, 1-3.

[12] *Asrār* 301, apu/Shuk. 379, 17 (lies *abā* statt *ilā*).

[13] *Asrār* 298/Shuk. 374, 17-375, 4. Variante *Asrār* 315, 8-9/Shuk. 397, 5-7. Hiernach 99.

Geh hinaus, das haus gehört mir als wohnsitz!«[14]

»Die (wahren) derwische sind nicht mehr sie selbst. Wären sie noch sie, so wären sie keine derwische. Ihre bezeichnung ist nur eigenschaft von ihnen. Wer einen weg zu gott sucht, muss ihn über die derwische nehmen, denn sie sind die tür zu gott«[15]. Er rezitierte:

Als du zu nichts wurdest, warst du seiend, götterbild.
Als du staub wurdest, wurdest du damit rein,

und sagte dazu: »Solange der mensch nicht aus den eigenschaften der menschhaftigkeit entwird, wird er nicht durch ihn (gott) seiend[16].

Abū Sa'īd stellt seinen schülern diesen grundsatz bei gelegenheit konkret vor augen: Ein eleganter junger mann in schönen kleidern durfte Abū Sa'īd zu einer einladung begleiten und ging etwas hoffärtig vor ihm her. Dass Abū Sa'īd seine begleiter vorgehen liess, war üblich. Aber als er die hoffart des jungen mannes bemerkte, sagte er zu ihm: Geh nicht voraus! Der mann trat hinter ihn. Nach einigen schritten sagte der scheich zu ihm: Geh nicht hinten drein! Der mann trat an seine rechte seite. Abū Sa'īd sagte: Nicht rechts! Der mann trat ihm an die linke seite. Abū Sa'īd: Nicht links! Der mann fragte: Wo soll ich denn gehen? Abū Sa'īd antwortete: Lege dich selbst ab und geh gradaus! Und der scheich rezitierte den vierzeilervers:

Solange du mit dir selbst bist, was hast du mit dieser sache zu tun?
Dieses lebenswasser braucht den menschen nicht.

Der mann schrie (in der verzückung über diese lehre) auf, fiel vor dem scheich nieder, rief »zu diensten (o gott)«, ging auf die pilgerfahrt und wurde ein trefflicher mann[17] — eine der vielen überlieferungen, die wir so, wie sie sind, nacherzählen, aber nicht wörtlich nehmen.

Auch die gegenteilige haltung eines schülers bot Abū Sa'īd anlass, seine lehre vorzubringen. Eines tages stand ein derwisch in so vollkommener ehrerbietung vor dem scheich, wie man sonst nur im ritualgebet steht. Der scheich sagte: Sehr schön, wie im ritualgebet stehst du da. Aber besser wäre es, du wärest selbst nicht mehr da[18].

[14] *Asrār* 306, 7-9/Shuk. 385, 8-11.

[15] *Asrār* 307-8/Shuk. 387, 13-16. Vgl. Šiblī hiernach 90.

[16] *Asrār* 324/Shuk. 408, 11-12.

[17] *Asrār* 232/Shuk. 281, ult-282, 11. Erinnert in der szene an das angebliche profetenwort zu Abū d-Dardā': »Du gehst vor jemand her, der besser ist als du?« usw. (nämlich vor Abū Bakr), bei Bāqillānī: *Inṣāf* 65.

[18] *Asrār* 299/Shuk. 375, 13-15.

Am schluss des lebens, in seiner abschiedsversammlung, erläuterte er: »Wisst, ich habe euch nicht zu mir aufgerufen, sondern zu eurem nichtsein. Ich sagte euch: Gottes sein ist genug. Er hat euch zum nichtsein geschaffen«[19]. Abū Sa'īd erhob für sich selbst den anspruch, dieses nichts geworden zu sein. Er sagte: »Überall wo von Abū Sa'īd die rede ist, werden die herzen froh, denn Abū Sa'īd hat von Abū Sa'īd nichts bei sich behalten«[20]. Als er in Ṭōs bei einem theologen sass und sich eine für ihn wichtige angelegenheit von selbst regelte, lobte er mitten in der rede gott und sagte, seine sachen würden eben von gott erledigt. Der theologe wehrte sich: Ach so, und unsere schnitzt der schreiner Abū 'Alī? Abū Sa'īd entgegnete: Nein, aber bei euren sachen steht immer ihr da, ihr sagt: Ich habe das gemacht oder werde das machen, und so müsste es gemacht werden. Auch eure sache macht gott, aber ihr sagt: Wir sind da. Wir dagegen sind bei unsern sachen nicht mehr da[21]. Er sagte auch: »Diese sache kommt nicht zu ende, solange nicht der vornehme herr hinausgeht; das ist mein anliegen«, und er rezitierte den vierzeiler:

Ich bin jetzt so mager, dass man mich gar nicht mehr sehen kann,
solange man mich nicht vor dich, o bild, hinsetzt.
Du bist die sonne. Ich gleiche einem stäubchen.
Wie das stäubchen kann man mich nur in der sonne erkennen[22].

Ein groteskes missverhältnis zwischen Abū Sa'īds äusserem und seinem inneren: Der scheich, der in der angedeuteten zwiefachen weise das nichtsein des menschen predigte, zu verwirklichen strebte und verwirklicht zu haben vorgab, dieser innerlich schwerelose mann war äusserlich ein hochgewachsener, gewichtiger, beleibter mensch mit dickem hals und bis zum nabel reichendem bart, hierin dem hundert jahre älteren Šiblī in Bagdad nicht unähnlich[23]. Vier mann mussten ihn aufs pferd hieven[24]. Auch auf den esel hob man ihn[25].

Den leidigen rivalitätsstreit um die geistige und geistliche grösse legte Abū Sa'īd dadurch lahm, dass er den anderen von vornherein

[19] *Asrār* 349/Shuk. 436, 18-19.
[20] *Asrār* 313/Shuk. 394, 11-12.
[21] *Asrār* 208/Shuk. 249, 8-17.
[22] *Asrār* 327/Shuk. 411, 10-13. *Ḥālāt* 90/Shuk. 52, 22-53, 3 (var.).
[23] *Asrār* 74; 277-8; 390/Shuk. 80, 14; 347, 9; 484, 19. Nicholson: *Studies* 45. — Sulamī: *Ṭabaqāt* 342, 4-6/Pedersen 344, 7-10. Šiblī: *Dīwān*, ed. Kāmil Muṣṭafā aš-Šaybī, Bagdad 1967, nr 62, p. 126. Auch Ibn al-'Arabī war dick, ib. anmerkung. Ḥātim al-Aṣamm (gest. 237/851-2) trug einen vollbart (*Ta'rīḫ Baġdād* 7, 244, 16).
[24] *Asrār* 229-230/Shuk. 278, anm. 24.
[25] *Asrār* 185, 6/Shuk. 223, 17.

ihren grössenanspruch überliess und sie mit dem gegenanspruch übertrumpfte, nichts zu sein. Dieser zug erscheint schon in einem vierzeiler, den er gegenüber dem ḥanafitenführer von Nēšābūr qāḍī Ṣā'id (gest. 431/1040), vorgetragen haben soll:

Das deine ist dein, und auch das meine ist dein!
Willst du mir nicht sagen, wozu der streit[26]

Als ḫwāǧa imām Muẓaffar-i Ḥamdān-i Nōqānī sich mit einem mass hirse und Abū Sa'īd mit einem korn darin verglich, liess Abū Sa'īd ihm sagen: »Auch jenes eine hirsekorn bist du. Ich bin nichts«[27]. Qušayrī soll zuerst behauptet haben, der unterschied zwischen ihm und Abū Sa'īd bestehe darin, dass Abū Sa'īd gott liebe, er aber, Qušayrī, von gott geliebt werde; er, Qušayrī, sei auf dem mystischen weg ein elefant, Abū Sa'īd eine mücke. Abū Sa'īd soll ihm darauf haben ausrichten lassen: »Auch jene mücke bist du. Ich bin nichts und bin selbst gar nicht hier«[28]. Das motiv vom »Niemand«, das uns aus der Odyssee vertraut ist, wurde von Abū Sa'īd in eine wirklichkeit umgesetzt. Als er in Nēšābūr in einem haus einen beileidsbesuch machte und ihn die anmelder[29] vorstellen wollten, sagte er zu ihnen: »Geht hinein und ruft: Gebt zugang dem Niemand, sohn des Niemand (*hēčkas*)!«[30]

Der austausch des ichs gegen gott

Schon in einigen der eben erwähnten sätze hat sich hinter dem nichts, das der mystiker werden soll und Abū Sa'īd geworden sein will, das kraftfeld und das bild gottes abgezeichnet. Anders ausgedrückt: je mehr sich der mensch dem nichts nähert, je mehr er verschwindet

[26] *Asrār* 82, 6/Shuk. 91, 14.

[27] *Asrār* 208/Shuk. 249, 18-250, 4. Es handelt sich um denselben Muẓaffar, den Ǧullābī gekannt hat und erwähnt (hier 23 und 217).

[28] *Asrār* 249/Shuk. 307, 13-308, 8.

[29] Zum *mu'arrif* s. Mawlānā: *Fīhi mā fīh*, ed. Furūzānfar, Teheran 1348, 110, 19, mit erklärungen des herausgebers 308-9. Auch der programmleiter eines grossen leichenbegängnisses und leichengebets hiess *mu'arrif* (Firēdūn b. Aḥmad-i Sipahsālār: *Risāla dar aḥwāl-i Mawlānā*, Teheran 1325, 116). Der *mu'arrif* begrüsste an solchen bestattungen die leute einzeln mit so lauter stimme, dass die andern anwesenden den namen hörten (Aflākī 172, 16-173, 3). Er heisst auch *amīr-i maḥfil* »versammlungsmeister« (Aflākī 594, 8).

[30] *Asrār* 278/Shuk. 348, 3-10. Daraus Mīr Ḥusaynī-i Sādāt (gest. 718/1318): *Ṭarab ul-maǧālis*, Mašhad 1352, 168. Gleiches schema *Asrār* 218/Shuk. 263, 5-9: In Nēšābūr unterschrieb einer sein briefchen an Abū Sa'īd mit den worten: Der staub seiner füsse. Abū Sa'īd schrieb ihm zur antwort den vers:

Bist du staub, so bin ich deinem staub staub.
Bin ich deinem staub staub, so bin ich rein.

und je mehr er sich entleert, um so stärker dringt in dieser vorstellung gott in die lücke und erfüllt den menschen. Als nichts ist der mensch dann gott. Abū Sa'īd zitiert scheiche dafür, dass gott seinen freund hin und her zerrt, schliesslich so zusammenschlägt, dass nichts mehr von ihm übrig ist, und eben dann über seinem grab im licht seines ewigen bestehens aufgeht[31]. »Der 29. standplatz ist die findung (*waǧd*, verzückung). Man findet sie (diese menschen) nicht im diesseits, man findet sie nicht im grab (*gōrišān*), man findet sie nicht an der auferstehung, man findet sie nicht auf der paradiesesbrücke. Sie sind bei der hohen ewigkeit. Wo sie sind, ist gott, und sie <sind nicht mehr>«[32]. Hier schliesst ein spruch an, den wir in zwei varianten besitzen. Nach der einen sagte Abū Sa'īd: »Lange zeit ging ich überall herum, und diese sache verfolgte mich[33]. Ich suchte gott auf den bergen und in der wüste. Manchmal fand ich ihn, manchmal nicht. Jetzt bin ich dahin gekommen, dass ich mich selbst nicht mehr finde, denn alles ist er, ich bin nicht mehr, in dem sinne, dass er schon war und ich noch nicht war, er einmal sein wird und ich nicht mehr sein werde[34]. Jetzt kann ich keinen atemzug mehr durch mich selbst sein, und ein anspruch auf schau, ṣūfik und asketentum steht mir nicht zu. Kann man jemand, der nichts hat und keinen namen trägt, irgendwie nennen? Das geht nicht«[35]. Die parallele lautet: »Lange suchte ich gott. Manchmal fand ich ihn, manchmal nicht. Jetzt bin ich dahin gekommen, dass ich, soviel ich mich selbst suche, mich nicht mehr finde. Ich bin ganz er geworden, und alles ist er.

Nach dem wie und warum lief ich jahrelang (und fragte):
  Wie ist dies so und warum das so?
Als dann der schläfer aus dem schlaf erwachte,
  wurde ihm in der wachheit das leiden leichter«[36].

In die dritte person gesetzt als geschichte: »Ein derwisch zog viel herum, machte reisen, fand aber keine ruhe und keinen frieden. Das herz wurde ihm schwer. Er legte sich unter einen dornstrauch und zog sich den überwurf (*gilīm*) über den kopf. Sein herz fühlte sich

[31] *Asrār* 269/Shuk. 335, 13-16.
[32] Abū Sa'īd: *Maqāmāt-i arba'īn*, 61.
[33] Wörtlich: hatte den kopf auf meine ferse (oder spur) gelegt. Gemeint ist wohl: hetzte mich.
[34] So nach Shuk. 393, 11-13.
[35] *Asrār* 312/Shuk. 393, 8-16 (var.). Meine übersetzung folgt einem mittleren kurs. Ich gebe in zukunft nicht überall die abweichenden lesarten an.
[36] *Asrār* 318/Shuk. 401, 9-13. Meine übersetzung mischt.

wohl. Er blickte zum himmel und sprach: Mein herr, du bist mit mir im kleid, und ich suche dich seit so lange in den wüsten«[37]. Diese lehr-erzählung will zunächst nur besagen, dass gott nicht irgendwo draussen zu suchen ist, sondern sich schon immer bei einem befindet, hat aber beziehungen zur vorhergehenden selbstbetrachtung Abū Sa'īds und zu folgender überlieferung: In einer versammlung in Nēšābūr, in anwesenheit so grosser leute wie Abū Muḥammad al-Ǧuwaynī, der wie gesagt 407-438/1017-47 in Nēšābūr lebte, Qušayrī, Ismā'īl aṣ-Ṣābūnī (gest. 449/1057), soll Abū Sa'īd das bekannte wort gesprochen haben: »In der kutte ist nur gott«[38], ein wort, das sich Ḥallāǧs »ich bin gott« und Basṭāmīs »preis sei mir« anreiht, aber vom verfasser der *Ḥālāt* in der einleitung[39] über diese gestellt wird, weil im satz Abū Sa'īds das pronomen der ersten person nicht mehr vorkomme. Die andern hätten neben gott noch sich bejaht, Abū Sa'īd aber habe sich beseitigt, und damit habe sich die islamische heiligenschaft, das heisst die heiligenschaft überhaupt, vollendet. Der verfasser der *Ḥālāt* schreibt diesen gedankengang den damals anwesenden grossen zu. Als Abū Sa'īd in Ḫaraqān mit Abū l-Ḥasan-i Ḫaraqānī zusammenkam, soll dieser ihm bescheinigt haben, dass an ihm, Abū Sa'īd, keine menschhaftigkeit und kein ich (oder keine triebseele) mehr, sondern alles göttlich (*ḥaqqī*) sei[40].

[37] *Asrār* 264-5/Shuk. 329, 15-330, 2. An diese geschichte erinnert eine erzählung Šams-i Tabrēzīs: Ein mann, der jahrelang sein ziel vergeblich gesucht hatte, legte schliesslich seinen kopf auf einen ziegelstein und erblickte im traum, was er gesucht hatte. Er küsste den ziegelstein, trug ihn immer mit sich, rühmte den ziegel vor jedem, gab ihn jedem zum begrüssen und zum berühren (*Maqālāt* 74; 310).

[38] *Asrār* 217/Shuk. 262, 7-8. Dāya: *Mirṣād*, Teheran 1312, 178, pu/Teheran 1352, 321, 12. — *Asrār* 55, 2-3/Shuk. 58, 7; Rōzbihān-i Baqlī: *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, ed. Henry Corbin, Bibliothèque Iranienne 12, Paris-Teheran 1966, 582, § 1152-1153, Šaraf ud-dīn Ibrāhīm b. Rōzbihān-i Ṯānī: *Tuḥfat ul-'irfan*, in Muḥammad Taqī-i Dānišpažūh: *Rūzbihānnāma*, Teheran 1347, 103-104, 'Abdullaṭīf b. Rōzbihān-i Ṯānī: *Rawḥ ul-ǧinān*, ib. 313, 'Alā' ud-dawla-i Simnānī: Titellose abhandlung über zungenreden, hs. Brit. Mus. Or. 9725, 157a, *Risāla-i Firēdūn* 31, 62, 127, Ḫunǧī: *Mihmānnāma-i Buḫārā*, 328, 10, haben alle: »in meiner kutte«. Der ausspruch wird etwa auch Basṭāmī zugeschrieben, so Mawlānā: *Maṯnawī* 4, 2125, Sulṭān-i Walad: *Waladnāma*, Teheran 1315, 172, *Risāla-i Firēdūn* 127, oder Ǧunayd, so *Risāla-i Firēdūn* 62 (!) wohl unter verwechslung mit Ǧunayds angeblichem satz: »Nichts ist im sein ausser gott« (*Mirṣād* 1312, 178, apu/Teheran 1352, 321, 10-11). Weiteres bei Bo Utas: *Ṭarīq ut-taḥqīq*, Scandinavian Institute of Asian Studies, Monograph Series 13, 1973, 179 (zu vers 392b). Weglassen des pronomens der entwordenen person auch *Fawā'iḥ*, arab. text 67, 6/einleitung 86; *Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam*, Eranos-Jahrbuch 23, 1955, 105.

[39] *Ḥālāt* 9/Shuk. 6, 5-12. Der spruch selbst kann von Abū Sa'īd stammen, aber das drumherum, besonders in der fassung der *Asrār*, dürfte, mindestens zum teil, legendär sein (s. hier 436).

[40] *Asrār* 51; 149/Shuk. 54, 11-15; 178, 15-16.

Folgerichtig — so will es die erbauliche berichterstattung — liess Abū Sa'īd in Nēšābūr Ibrāhīm Īnāl, einen bruder des seldschuken Ṭuġril, vor ihm eine verbeugung bis auf den boden machen und erklärte nachher einem derwisch, der das nicht verstanden hatte: »Weisst du nicht, wem der gruss gilt, wenn einer mich begrüsst? Mein leib ist nur der richtpunkt für die annäherung der menschen. Gemeint ist aber gott. Ich bin nicht dazwischen. Je zerknirschter eine verbeugung vor gott ist, um so angenommener ist sie. So habe ich Ibrāhīm Īnāl eine verbeugung nur vor gott, nicht vor mir befohlen. Die ka'ba ist der richtpunkt der muslime, die vor gott niederfallen sollen, ohne dass die ka'ba dazwischen steht. Ich bin der richtpunkt der menschen, die gott[41] ehre erweisen sollen, ohne dass ich dazwischen bin«[42]. Ein vorbote der scheichvergötterung, die später, im ausgehenden islamischen mittelalter, immer weiter um sich greifen sollte; vielleicht auch bereits von solchen vorstellungen nachträglich abgeleitet — mit grösster wahrscheinlichkeit unecht, aber nicht notwendigerweise unwahr. Die lehre, dass der adept nicht mehr gesehen werden könne, sondern gott an seine stelle trete, muss von Abū Sa'īd ausgesprochen worden sein, denn es wurde ihm einmal die frage vorgelegt, wieso man gott sehen könne, aber den derwisch nicht. Darauf soll er geantwortet heben: »Weil gott seiend ist und seiendes gesehen werden kann, der derwisch aber nichtseiend ist und nichtseiendes nicht gesehen werden kann«[43]. Vielleicht hängt mit diesem anspruch, kein subjekt mehr zu sein, sondern als nichts dem göttlichen substrat aufzusitzen, Abū Sa'īds gewohnheit zusammen, die persönlichen fürwörter »ich« und »wir« zu vermeiden, wenn er von sich sprach, und dafür immer die 3.pl. »sie«, »man« einzusetzen. Der verfasser der *Asrār* will diese ursprünglichen »sie« zum besseren verständnis des lesers überall in »wir« umgeändert haben[44]. Damit stösst sich die tatsache, dass schon die *Ḥālāt* keine aussprüche Abū Sa'īds in der 3.pers.pl. enthalten und dort nicht einmal gesagt wird, dass solche je bestanden haben. Andererseits hat sich — und das spricht wieder für ältere quellen, die der verfasser der *Asrār* benutzt hat — die 3. pl. wenigstens in zwei dicta erhalten, die nur von den *Asrār* mitgeteilt werden[45]. Eine linie

[41] Lies *ō-rā* statt *mā-rā*.

[42] *Asrār* 247-8/Shuk. 304, 12-305, 10.

[43] *Asrār* 313/Shuk. 394, 12-15.

[44] *Asrār* 15/Shuk. 12, 7-13, 4. Pseudo-'Aṭṭār: *Taḏk*. 2, 322, 21-22. behauptet, Abū Sa'īd selber habe »ich« und »wir« nur gesagt, um verstanden zu werden.

[45] *Asrār* 70, 7; 181, 4/Shuk. 74, 11; 218, 17. In einem dictum Abū l-Faḍl-i Saraḫsīs, in dem man »ich« erwartet und »sie« (pl.) steht, könnte ein umgekehrtes versehen der

zu dem späteren sprachgebrauch in tadschikischen landen, nach dem *ēšān* (*īšān*) »sie« die bezeichnung für »heiliger« ist, liesse sich nur dann ziehen, wenn nachgewiesen werden könnte, dass diese heiligen selbst so in der 3. pl. von sich sprachen und nicht erst ihre verehrer [46]. Zur ergänzung sei angemerkt, dass ich im deutschen jene »wir« der hauptquellen gewöhnlich mit dem klareren »ich« übersetze.

Die wechselseitige durchdringung von mensch und gott in dieser mystischen mischung von nichts und gott nahm sich vom menschen aus gesehen als ein erweichungs- und aufsaugungsprozess und von gott aus betrachtet als ein verhärtungs- und verdinglichungsvorgang aus. Die erste vorstellung verdeutlichte Abū Sa'īd oft in dem gleichnis von dem derwisch, der trockenbrot essen wollte, aber zu schwache zähne hatte. Er zerbrach das brot und warf es ins meer. Eine welle fragte: Wer bist du? Das brot antwortete: Trockenbrot. Die welle erwiderte: Wenn du es mit uns zu tun hast, wirst du nassbrot werden [47]. Die zweite kam in der anschauung von einer irdisch-räumlichen epifanie der scheich-gott-einheit zum ausdruck. Nach dem tode Abū Sa'īds trug ein Abū Bakr Muḥammad al-Wā'iẓ as-Saraḫsī vor den söhnen und anhängern des scheichs an dessen grab zu Mēhana ein gedicht auf den scheich und das grab vor, mit den beiden versen:

Über den satz dessen, der da sagte: Gott hat einen ort,
hegte er (der scheich) zweifel und fragte: Bist du wirklich an einem festen ort?
Doch nur um der menschen willen zeigte gott dich (o scheich) an einem ort,
denn die menschen haben sonst draussen (in der äusseren welt) keine allmächtigkeit.

Als er das gedicht beendet hatte, bestätigte ihm einer der bevorzugten schüler des scheichs, 'Abdaṣṣamad b. al-Ḥusayn aṣ-Ṣūfī as-Saraḫsī, die berechtigung der beiden verse mit folgendem eigenem erlebnis: 'Abdaṣṣamad hatte einmal geträumt, dass Abū Sa'īd nicht am gewohnten platz sass. Auf seine frage habe ihm der scheich im traum geantwortet, er sitze an seinem rechten platz, er habe aber an sich gar keinen ort, weder unten noch oben, weder links noch rechts, in keiner richtung. Wenn er sich trotzdem irgendwohin setze, so geschehe es um der menschen willen, damit die bedürfnisse der menschen erfüllt werden könnten. Nach dem erwachen sei er vom

redaktion vorliegen. Doch wird *ēšān* dort für »wahre ṣūfiyya wie ich« stehen (*Asrār* 219, 14/Shuk. 264, 16).

[46] Unrichtig Mohammad Achena: *Les étapes mystiques*, 373, anm. 1.

[47] *Asrār* 270, untere hälfte/Shuk. 337, 7-10. Vgl. stein und erdkloss in 'Aṭṭārs *Ilāhīnāma* 186, 13-18; Ritter: *Meer der seele* 580-581.

scheich aufgefordert worden, seinen traum zu erzählen. Er habe ihm den traum ins ohr flüstern wollen, aber der scheich habe gesagt: Rede laut, damit die leute hören, dass ich mich nur ihretwegen an einen ort setze, sonst aber keinen ort habe[48].

Die zwei gesichter und die zwei ausdrucksweisen der unio

Das schwanken zwischen einschrumpfung (deflation) und aufblähung (inflation), zwischen entwerden und bestehen, ist allgemein ṣūfisch. Abū Sa'īd hat einmal beide gesichtspunkte in einem einzigen sätzchen zusammengefasst. Er hörte einen fahrenden händler in Nēšābūr eine ware namens *kamā* oder *kamāw* ausrufen. Er wandte sich an seine jünger und sagte: Hört, was dieser kluge mann sagt, und führt es aus: Werdet weniger (*kam āyēḏ*), dann seid ihr alles![49] Die minimalistische ausdruckweise ist die ungefährliche. Abū Sa'īds wort von den derwischen, die nicht mehr sie sind, weist auf eine äusserung Šiblīs zurück: »Die ṣūfiyya heissen nur so, weil noch ein rest ihres ichs zurückgeblieben ist. Sonst würde ihnen gar keine benennung mehr anhaften«[50]. Beispiele für maximalistische ausdrucksweise bei Basṭāmī. Auch die ortlosigkeit und unauffindbarkeit des mystikers sind überlieferte vorstellungen. Šiblī rezitierte den vers:

Woher sollte ich ein »wo« haben, wo ich doch, wie du siehst,
ohne herz lebe und ohne richtung laufe?[51]

Bedeutsam sind die entsprechenden aussagen Abū l-'Abbās-i Qaṣṣābs von Āmul: »Wenn gott mit dir gutes vorhat, bewahrt er das wissen in deinen gliedern[52], nimmt dir aber ein glied ums andere ab und zu sich und zeigt dir deine nichtigkeit, damit durch dein nichtsein sein sein offenbar wird...«[53] »Wenn gott einen fussfall durch mich ergehen lässt mittels seines seins und meines nichtseins, so ist mir das teurer als alles, was er geschaffen hat und schafft«[54]. »Die ṣūfiyya kamen immerfort. Jeder wollte etwas und einen ort, aber

[48] *Asrār* 114-5/Shuk. 136, 20-138, 14.

[49] *Asrār* 70, 13-14/Shuk. 75, 1-2. Vielleicht sind trüffeln gemeint (arab. *kam'a*). In botanischen spezialwörtbüchern findet man ähnliche wörter mit noch anderen bedeutungen, die aber weniger zu passen scheinen.

[50] *Luma'* 27, 3-5. Qušayrī: *Risāla*, kap. taṣawwuf/komm. 4, 10. Variante Kalābāḏī: *At-ta'arruf li-maḏhab ahl at-taṣawwuf*, kap. 34, Kairo 1933, 63/übers. v. A.J. Arberry: *The Doctrine of the Ṣūfis*, Cambridge 1935, 81.

[51] Sulamī: *Ṭabaqāt* 345, 12/Pedersen 354, 10-11. Šiblī: *Dīwān*, nr 15, p. 95.

[52] Das heisst lässt dich die äusseren religiösen pflichten nicht vernachlässigen.

[53] *Taḏk.* 2, 184, 12-14.

[54] *Taḏk.* 2, 186, 16-17.

ich wollte keinen ort[55]. Jeder wollte ein ich, aber ich wollte kein ich. Ich wollte nicht mehr (oder : kein ich) sein«[56]. »Die paradiesesanwärter ziehen ins paradies ein, die höllenanwärter in die hölle. Wo aber ist der ort der jungmannschaftler (die nichts davon verlangen)? Denn gott hat keinen ort, weder im diesseits noch im jenseits«[57]. Einer erlebte im traum die auferstehung und suchte Qaṣṣāb auf allen dortigen gefilden. Er fand ihn nirgends. Am andern tag kam er und erzählte Qaṣṣāb den traum. Qaṣṣāb versetzte: »Ein solcher traum wird dir nicht umsonst vorgeführt (?). Da ich ganz und gar nicht mehr war, wie sollte man mich finden können? Gott behüte, dass man mich dereinst noch finde!«[58] »Solange ich und du sind, bestehen symbolische und direkte sprache. Wenn dann aber ich und du aufhören, hören auch symbolische und direkte sprache auf«[59]. »Niemals hat mich einer gesehen. Wer mich sieht, sieht an mir nur seine eigene eigenschaft«[60]. »Die erkenntnis, der innere blick, das licht, die innere finsternis, das entwerden gibt es nicht. Es gibt nur jenes sein«[61]. Abū Sa'īd selbst vernahm von Qaṣṣāb in Āmul eine erklärung zu sure 112, 1: »Sprich: Er, gott, ist einer«. Diese erklärung lautete: »'Sprich' ist arbeit, 'er' ist symbol, 'gott' ist direkte sprache. Monismus (*tawḥīd*) ist aber sowohl der symbolisierung als auch der direkten bezeichnung entzogen«[62].

Diese unüberhörbaren anklänge an Abū Sa'īd, falls die unsichere quellenlage überhaupt ein urteil erlaubt, lassen vermuten, dass lehrer und schüler gleichgestimmt waren und Abū Sa'īd von Qaṣṣāb nicht unbeeinflusst geblieben ist. Dieser eindruck wird verstärkt durch aussprüche Abū Sa'īds, die sich wie ein nachhall von äusserungen Qaṣṣābs ausnehmen, ohne dass Qaṣṣāb genannt wäre. Qaṣṣāb sagte: »Der unterschied zwischen mir und euch ist nur einer, nämlich dass ihr zu mir sprecht und ich zu ihm (gott) spreche, dass ihr von mir hört und ich von ihm höre, dass ihr mich seht und ich ihn sehe. Sonst

[55] Lies *gāy* statt *pāy*.
[56] *Tadk.* 2, 184, 24-185, 2.
[57] *Tadk.* 2, 187, 4-5.
[58] *Tadk.* 2, 187, 5-9.
[59] *Tadk.* 2, 185, 24-186, 1.
[60] *Tadk.* 2, 186, 14-15. Vielseitig deutbar.
[61] *Tadk.* 2, 185, 7-8.
[62] *Asrār* 276-7/Shuk. 346, 1-4. Zu dem ganzen fragenknäuel vgl. die ausführungen Richard Gramlichs: *Mystische Dimensionen des islamischen Monotheismus*, bei Abdoldjavad Falaturi und Walter Strolz: *Glauben an den einen Gott*, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1975, 188-202.

bin ich wie ihr ein mensch«[63]. Abū Sa'īd soll gesagt haben: »Mein vorzug vor euch rührt daher, dass ihr zu mir sprecht und ich zu ihm spreche, dass ihr von mir hört und ich von ihm höre, dass ihr bei mir seid und ich bei ihm bin«[64]. Abū Sa'īd stellt sich somit — die richtigkeit der meldungen vorausgesetzt — in eine schule, die die begriffe des nichts und des nichtseins besonders eindrücklich zu handhaben verstand.

[63] *Taḏk.* 2, 184, 17-20.

[64] *Asrār* 306/Shuk. 385, 11-13. *Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik* 555, mit anm. 47.

7. ANGABEN ABŪ SAʿĪDS ZU EINZELTEILEN SEINER MYSTIK

Bekanntes und unbekanntes

Im grunde genommen genügte diese forderung, sich selbst aufzuheben oder aufheben zu lassen, und Abū Saʿīd wusste sehr wohl, dass er eigentlich nur immer dies eine predigte. ʿAbdaṣṣamad b. Muḥammad aṣ-Ṣūfī as-Saraḫsī [1] hatte einmal längere zeit auswärts zugebracht und bedauert, die belehrungen Abū Saʿīds versäumt zu haben. Als er nach Mēhana zurückkehrte und die versammlung des scheichs betrat, richtete dieser an ihn die worte: ʿAbduṣṣamad, lass das bedauern, denn selbst wenn du zehn jahre fortgehst, sagen wir doch immer nur eins, und man kann dieses eine auf einen fingernagel schreiben — er deutete auf seinen daumennagel — nämlich: »Opfere dein ich, oder lass es bleiben!« [2] Oder, in anderer fassung, unter verwendung einer redensart Ruwayms (gest. 303/915-16): »Nur um dies eine handelt es sich, und man kann es auf einen fingernagel schreiben: Opfere dein ich, oder dann beschäftige dich nicht mit den possen der ṣūfiyya!« [3] In Abū Saʿīds augen hatten überhaupt alle ṣūfiyya nichts anderes gelehrt, als sich selbst aufzugeben. Er sagte: »Siebenhundert pīre haben über den mystischen pfad gesprochen. Der erste sagte genau das gleiche wie der letzte. Die ausdrucksweise war verschieden, aber der sinn derselbe, nämlich: Ṣūfik ist aufgeben des getues (*takalluf*). Kein getue aber ist grösser als dein dusein. Wenn du dich mit dir abgibst, kommst du nicht zu ihm (gott)« [4].

Doch gab Abū Saʿīd auch anweisungen über die einzelheiten, die in dieser forderung enthalten sind. Sie vermitteln eine vorstellung von dem komplex, gegen den die zu ergreifenden massnahmen gerichtet

[1] Sein verhältnis zu dem früher genannten ʿAbdaṣṣamad b. al-Ḥusayn aṣ-Ṣūfī as-Saraḫsī (mit varianten) ist nicht klar.

[2] *Asrār* 198/Shuk. 237, 22-238, 6.

[3] *Asrār* 297, apu-pu/Shuk. 374, 7-8. Ruwaym bei Sulamī: *Ṭabaqāt* 183, 5-8/Pedersen 173, 1-4; Anṣārī: *Ṭabaqāt* 391; Daylamī: *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf* 90, 1-2. Ḏū n-Nūn al-Miṣrī zugeschrieben bei ʿAyn ul-quḍāt: *Tamhīdāt* 14, 14-15; ʿAlāʾ ud-dawla-i Simnānī: *Risāla* an Abū l-Barakāt ʿAlī b. Ibrāhīm-i Dōstī-i Simnānī, hs. Brit. Mus. Or. 9725, 270b.

[4] *Asrār* 309; var. 216/Shuk. 389, 15-18; var. 260, 14-18. Nicholson: *Studies* 49: *takalluf* »bemühung« ist möglich.

sind, überschreiten aber den rahmen dessen, was sonst aus der ṣūfik bekannt ist, kaum.

Gegen die selbstbehauptung

Abū Sa'īd stellte die selbstbehauptung als teuflisch hin und suchte seine zeitgenossen durch dieses schreckbild zum verlassen des ichs zu bewegen. Er erinnerte an die verblendung, mit der der teufel den befohlenen fussfall vor Adam verweigert und damit tausend jahre gehorsam gegen gott verscherzt habe. Nach einer überlieferung gehe der teufel sogar selbst auf den märkten herum und warne aus dieser erfahrung heraus die leute, ihr ich hervorzukehren[5]. Ähnlich hatte zum beispiel schon Yūsuf b. al-Ḥusayn ar-Rāzī (gest. 304/916-7) vor dem stolz des teufels gewarnt[6]. Abū Sa'īd bezeichnete den teufel wie die meisten ṣūfiyya, aber anders als Ḥallāǧ und verwandte[7], als den ersten nichtmonotheisten oder nichtmonisten und rief: »Ihr muslime, wie lange noch dieses ich, ich? Schämt euch, tut nichts, was ihr an der auferstehung nicht sagen könnt! Sagt hier nichts, was euch teuer zu stehen kommt! Diese ichbezogenheit zerstört die menschen. Diese ichbezogenheit ist der baum der verfluchung. Der erste, der ich sagte, war der teufel, und der baum seiner verfluchung war dieses ich. Jeder, der ich sagt, erhält die frucht dieses baumes und entfernt sich tag für tag weiter von gott. Ǧābir b. 'Abdallāh klopfte eines tages an die tür des zimmers des gottgesandten. Der gottgesandte fragte: Wer ist da? Ǧābir antwortete: Ich. Der gottgesandte stand auf, ging hin, um zu öffnen, und sagte immerfort: Ich, ich? Was mich betrifft, so sage ich nicht ich. Da er sich von seiner ichbezogenheit lossagte und darin recht und gerade war, sagte gott zu ihm (sure 12, 108): 'Sprich: Dies ist mein weg. Ich rufe zu gott aufgrund eines sichtbaren hinweises, ich'«[8]. Dass Abū Sa'īd die verfehlung des teufels als gottgewollt hinstellt[9], entspricht der auffassung, dass nichts geschieht, was gott nicht will.

Er bezeichnete auch das ich selbst als widergott. Zu sure 2, 256: »Wer an den widergott (*ṭāǧūt*) nicht glaubt, wohl aber an gott«, erklärte er: »Der widergott eines jeden ist sein ich. Solange du nicht

[5] *Asrār* 310/Shuk. 390, 16-391, 8.

[6] Sulamī: *Ṭabaqāt* 189, 6-8/Pedersen 180, 2-4.

[7] Hellmut Ritter: *Das meer der seele*, Leiden 1955, 536 ff. Annemarie Schimmel: *Islamic Literatures of India* 40-41.

[8] *Asrār* 317-8/Shuk. 400, 10-401, 3.

[9] *Asrār* 267/Shuk. 332, 15-333, 3. Ritter: *Meer* 538.

deinem ich absagst, glaubst du nicht an gott. Der widergott eines jeden ist sein ich, jenes ich, das dich von gott fernhält und sagt: Der und der hat dir hässliches angetan, der und der hat dir gutes getan. Alles das führt zu den geschöpfen, und alles das ist polytheismus. Nichts geht auf die geschöpfe zurück. Alles besteht durch ihn (gott). Dies muss man im bewusstsein haben und aussprechen. Und wenn du es ausgesprochen hast, musst du dabei bleiben und dich danach ausrichten. Ausrichtung heisst: Wenn du eins gesagt hast, darfst du nicht mehr zwei sagen. Gott und geschöpfe sind aber zwei«[10]. Gefragt, was das übelste und das übelste des übelsten sei, antwortete Abū Sa'īd: »Das du, und das du, ohne dass du es weisst«[11].

Das sein des menschen nannte er ein gefängnis. Ein weitgereister kam nach Mēhana und berichtete, er habe trotz aller seiner wanderungen noch keinen frieden und noch niemand, der frieden hatte, gefunden. Abū Sa'īd entgegnete: »Das ist nicht zu verwundern. Du hast auf deinen reisen immer nur dein eigenes willensobjekt gesucht. Wärest du nicht selbst gewesen und hättest du einen augenblick dich selbst aufgegeben, so hättest du frieden gefunden und die andern hätten durch dich frieden gefunden. Das gefängnis des menschen ist das sein des menschen. Wenn er den fuss aus diesen gefängnis hinaussetzt, erlangt er den frieden«[12]. Die letzten beiden sätze brachte er auch in anderm zusammenhang an; er sagte dort: »Dein ich ist dein gefängnis. Verlässt du es, so kommst du in den ewigen frieden«[13].

Eine weitere textstelle zeigt, dass die weisheit als solche schon zwei drei generationen vor ihm in einem abgelegenen bergdorf in der näheren oder ferneren umgebung von Nēšābūr verbreitet worden war. Ein hochbetagter einwohner des dorfes Ṭuruq erzählte sie als lehre eines heiligen, dessen grab Abū Sa'īd dort besuchte und den jener einwohner noch erlebt hatte[14]. Abū Sa'īd soll den berichterstatter freundlich entlassen und zu seinen schülern gesagt haben: »Das alles ist nur dein ich. Tötest du es, dann gut. Sonst tötet es dich. Stösst du es, dann gut. Sonst stösst es dich. Machst du ihm zu schaffen, dann gut. Sonst macht es dir zu schaffen. Das geschöpf kommt zum geschöpf nur durch hinreisen, zum schöpfer nur durch aushalten unter ihm.

[10] *Asrār* 295-6/Shuk. 371, 12-372, 2.
[11] *Asrār* 320/Shuk. 403, 3-4.
[12] *Asrār* 222/Shuk. 267, 19-268, 5.
[13] *Asrār* 315, 10/Shuk. 397, 7.
[14] *Farhang-i ǧuġrāfyā'ī-i Īrān* 9, 259, verzeichnet ein bergdorf Ṭuruq im verwaltungsbezirk Kāšmar (und ein anderes südlich Mašhad nicht in den bergen).

Unter ihm aushalten geschieht durch tötung des ichs (oder der triebseele) und der lust«[15].

Gegen den eigenwillen

Abū Sa'īd verurteilte das wollen, das die dinge nicht entstehen lassen kann. Man fragte ihn einst nach dem mystischen wollen des gottsuchers (*irādat*). Er erklärte: »Dass das wollen (*ḫwāst*) zu einem entstehen (*ḫāst*) wird. Es ist ein unterschied zwischen wollen (*ḫwāst*) und entstehen (*ḫāst*). Ins wollen dringt schwanken (*taraddud*). Bald will man und handelt, bald will man und handelt nicht.[16] Ins entstehen dagegen dringt kein haar störend ein. Das wollen ist partiell, das entstehen universell. Ein wort (oder: etwas) trifft ein, ein blitz springt auf, ein ziehen (*kašiš*) macht sich bemerkbar, ein mühen (*kōšiš*) macht sich bemerkbar, ein sehen (*bīniš*) macht sich bemerkbar, und damit wird man ein neufreier(?)«[17]. Einmal unterwegs, so will die legende, schmiegte sich eine grosse schlange dem scheich an den fuss. Er fragte einen derwisch, der darüber staunte, ob er sich das gleiche (vermögen der unverletzbarkeit) wünsche. Als der derwisch bejahte, entgegnete der scheich: »Dann wirst du es nie erhalten, da du wünschst«[18].

Mit dieser forderung befand sich Abū Sa'īd auf einem ausgetretenen pfad der ṣūfischen tradition. Bereits bei Basṭāmī hatte sich das denken über den willen überschlagen. Als Aḥmad b. Ḫiḍrawayh (gest. 240/854-5) ihm sagte, er habe gewollt, dass er gegenüber gottes wahl keine eigene wahl mehr habe, schalt ihn Baṣṭāmī: »Damit hast du eben alles gewollt, insofern du ja damals einen willen zur geltung brachtest«[19]. Abū Bakr al-Wāsiṭī, der mehreres zu diesem thema hinterlassen hat, soll auch gesagt haben: »Der erste standplatz des (mystisch) wollenden ist das suchen gottes durch fallenlassen seines suchens«[20]. Yaḥyā b. Mu'āḏ ar-Rāzī (gest. 258/872) hatte gesagt: »Solange man erkenner zu werden sucht, wird einem gesagt: Wähle

[15] *Asrār* 253-4/Shuk. 314-315. *Ḥālāt* 89/Shuk. 52, 3-14.

[16] Vielleicht: Will man, so handelt man. Will man, so handelt man nicht.

[17] *Asrār* 328/Shuk. 412, 14-18 (var.). *Ḥālāt* 94/Shuk. 54, 20-55, 2. Der fragliche begriff ist *ḥurr-i mamlakat*. Wohl das gegenteil des von den arabischen wörterbüchern verzeichneten *'abdu mamlakatin* (Freytag s.v. mlk: *'abdun mamlakatun*) »neusklave« (dessen eltern noch freie waren).

[18] *Asrār* 291/Shuk. 366, 16-367, 3.

[19] Sulamī: *Ṭabaqāt* 105, 4-6/Pedersen 95, 10-12.

[20] Qušayrī: *Risāl*, kap. irāda/komm. 3, 121. Der kommentator versteht: das wählen von gottes willen, statt das suchen gottes.

nichts und halte dich nicht zu deiner wahl, erst dann erkennst du! Erkennt man und wird man erkenner, so wird einem gesagt: Wenn du willst, wähle! Wenn du nicht willst, wähle nicht! Denn wenn du wählst, wählst du jetzt durch unsere (gottes) wahl, und wenn du das wählen unterlässt, unterlässt du das wählen durch unsere wahl, denn du bist durch uns sowohl im wählen als auch im unterlassen des wählens«[21]. Abū Sa'īd zitiert eine variante dieses spruchs[22]. Aussagen dieser art sind zahlreich. Abū Sa'īd konnte sich auch hier auf seinen lehrer Qaṣṣāb berufen. Eines tages bemerkte Abū Sa'īd über[23] einen wollenden (das heisst novizen): »Möge er nie das gewollte erreichen! Denn wem man das gewollte in den schoss legt, den wirft man hinaus. Habe nichts mit jemand zu tun, der in seinem wollen (*wāyist*) und nichtwollen (*nāwāyist*)[24] verbleibt, denn der ist sich selber und andern ein unglück. Indes jedermann hat ein wollen. Mein wollen ist, kein wollen zu haben. Als ich bei Abū l-'Abbās-i Qaṣṣāb war, liess er einmal beim vortrag das wort fallen: 'Jedermann hat ein wollen. Abū l-'Abbās hat das wollen, nie ein wollen zu haben'«[25]. Qaṣṣāb und Abū Sa'īd wiederholten also Aḥmad b. Ḫiḍrawayh.

Gegen das planen

Abū Sa'īd wandte sich gegen das planen (*tadbīr*): »Heb dich hinweg vom weg des planens und setze dich (als nichtstuender bettler) an den weg der göttlichen bestimmung!«[26] »Der ganze frieden der seele liegt in der ergebung und ihr unglück im planen«[27]. »Keiner findet das heil, bevor er im planen wie die im grab liegenden ist, denn gott hat die geschöpfe hilfsbedürftig (*muḍṭarr*) und ohne eigene möglichkeiten geschaffen ...«[28] Man sagte zu Abū Sa'īd: »Soviel wir hierin auch planen, so gelangen wir doch nicht hin«. Er erwiderte: »Planen ist

[21] *Luma'* 39, 10-14. *'Awārif*, kap. 59 (337). *Miṣbāḥ ul-hidāya* 374. Von Kubrā übernommen, *Fawā'iḥ* § 151.

[22] *Asrār* 260, 1-5/Shuk. 322, 18-323, 5. *Luma'* 353, 2-5.

[23] Die postposition *-rā* bedeutet in verbindung mit *guftan* mehrfach »über«, so *Asrār* 67, 5; 147, 3/Shuk. 70, 15; 175, 13. Mit andern, verwandten verben s. Lazard: *La langue des plus anciens monuments*, § 526, 527.

[24] *Bāyistan* bedeutet in den *Asrār* »müssen, verlangen, wollen«. Gemeint ist an unserer stelle: Wer bestimmte dinge will und andere nicht will.

[25] *Asrār* 308/Shuk. 388, 3-10 (var). *Ḥālāt* 95/Shuk. 55, 15-20. Variante mit dem schluss: »Ich trage nur das verlangen, nicht zu sein« in *Asrār* 217, 8-11/Shuk. 261, 19-262, 4 (var.).

[26] *Asrār* 209, 1/Shuk. 250, 9.

[27] *Asrār* 297/Shuk. 374, 3-4. Variante *Asrār* 323/Shuk. 407, 1.

[28] *Asrār* 323/Shuk. 407, 6-8.

zerstören (*tadmīr*). Planen ist ein werk der unkundigen. Kein wegelagerer ist schlimmer als das planen. Man hat erklärt: Sucht gott durch aufgeben des planens, denn planen auf diesem pfad heisst betrügen (*tazwīr*). Am dümmsten ist doch der, der über seinen freund mit seinem feind (das heisst dem ich) zusammen plant. Dieses planen kommt von einem mangel an (gottes-)erkenntnis«[29]. »Wer sich auf geschäftiges getue einlässt (*mutakallif*), ist durch sein planen ausgesperrt und durch seinen selbstanspruch abgeschnitten in allen seinen angelegenheiten«[30].

Auch hierin folgt Abū Saʿīd einer allgemein verbreiteten ṣūfischen anschauung. Ḏū n-Nūn al-Miṣrī hatte das beachten des ichs und das planen des ichs als die verborgenste und zugleich stärkste absperrung bezeichnet[31]. Ḥamdūn al-Qaṣṣār (gest. 271/884-5) in Nēšābūr hatte auslieferung (*tafwīḍ*) statt planung verlangt[32]. Sahl at-Tustarī hatte sich mehrfach gegen das planen ausgesprochen: »In der zwangslage (der abhängigkeit von gott) hat kein planen raum. Wer zum planen greift, entfernt sich aus der zwangslage. Wer sich nicht in einer zwangslage der abhängigkeit von seinem herrn fühlt, beansprucht etwas für sein ich«[33]. »Lasst das planen und wählen, denn beides trübt den menschen das freie leben!«[34] »Heimsuchung von seiten gottes kann auf zweierlei art erfolgen: als heimsuchung der barmherzigkeit und als heimsuchung der züchtigung. Die heimsuchung der barmherzigkeit veranlasst den betroffenen, seine bedürftigkeit nach gott zu bekennen und das planen aufzugeben. Die heimsuchung der züchtigung veranlasst den betroffenen, zu wählen und zu planen«[35]. »Das kennzeichen eines herzens, das sich durch zu viel wissen verhärtet, ist das, dass es sich mit planungen und vorkehren verbindet und dieses planen nicht gott übergeben kann«[36]. Ṭāhir al-Maqdisī (3./9.jh.) hatte verlauten lassen: »Die erkenntnis bestimmt sich nach der freiheit vom ich und von dessen planen im grossen wie im kleinen«[37]. Ibn Munāzil (gest. 331/942) hatte das aufgeben der betriebsamkeit (*takalluf*) und des planens und die beobachtung des zustandes (*ḥāl*) und des

[29] *Asrār* 325-6/Shuk. 409, 18-410, 4.
[30] *Asrār* 326/Shuk. 410, 10.
[31] Sulamī: *Ṭabaqāt* 18, 3-4/Pedersen 24, 9-10.
[32] Sulamī: *Ṭabaqāt* 127, 1-2/Pedersen 117, 9-10.
[33] Sulamī: *Ṭabaqāt* 208, 9-11/Pedersen 201, 5-7.
[34] Sulamī: *Ṭabaqāt* 209, 9-10/Pedersen 202, 8-9.
[35] Sulamī: *Ṭabaqāt* 210, 15-211, 2/Pedersen 204, 4-7.
[36] *Taḏk.* 1, 260, 16-18.
[37] Sulamī: *Ṭabaqāt* 275, 8-9/Pedersen 271, 8-9.

wandels (*taḥwīl*) gefordert[38] und die weisheit verkündet: »Wenn der mensch stirbt, ist das meiste, was er hinterlässt, sein planen«[39], das heisst der mensch hat die meiste zeit seines lebens mit planen vertan. Ǧullābī schreibt zu einem wort Sahl at-Tustarīs: »Erkenntnis gottes erfordert aufgeben des planens, und aufgeben des planens ist ergebung. Bejahung des planens ist unverstand«[40].

Das einzige planen, das Abū Sa'īd anerkannte, war das vom profeten selbst befohlene planen. Ein mann in Abū Sa'īds versammlung fragte: Was dürfen wir also noch planen? Der scheich antwortete: »Im verstand planen ist zerstören, in der liebe planen ist betrug. Es gibt keinen schlimmeren irrtum als über seinen freund und seinen herrn mit seinem feind zusammen zu planen. Das planen ist eine eigenschaft des ichs, und das ich ist der feind. Wenn du planen willst, dann muss das mit einem klugen zusammen geschehen, und vom anfang des urpaktes bis zum zusammenbruch der welt gab und wird es keinen klügeren geben als den Erkorenen (Mohammed). Mit ihm zusammen plane! Sieh zu, geh nach dem, was er gesagt hat, und halte dich fern von dem, was er verboten hat!« Das ist eine erweiterte fassung seiner schon mitgeteilten gleichsetzung des planens mit dem zerstören. Abū Sa'īd soll seine erläuterung mit dem in anderm zusammenhang ebenfalls schon vorgekommenen, von ihm wohl oft im munde geführten vierzeilervers beschlossen haben:

Man muss die lange rede kürzen
und sich vor einem schlechtes lehrenden kameraden hüten.

Diesmal aber mit dem kommentar: »Dein schlechtes lehrender kamerad ist dein ich. Sure 25, 43: 'Was denkst du von jemand, der sich seine lust zum gott gemacht hat?' Solange du bei dir selbst bist, wirst du nie frieden finden. Dein ich ist dein gefängnis. Verlässt du es, dann kommst du zum ewigen frieden«[41]. Zu diesem empfohlenen planen, zu dem bemühen um eine übereinstimmung mit dem gesetz des profeten, kann auch Abū Sa'īds weisung gestellt werden, beim handeln die zufriedenheit gottes anzustreben und auch mit gottes handeln zufrieden zu sein[42]. Handeln kann man nach Abū Sa'īd jedoch nur als werkzeug oder marionette gottes. Auf die frage, was

[38] Sulamī 368, 8-9/Pedersen 379, 8-9.
[39] Sulamī 368, 13-14/Pedersen 380, 3-4.
[40] *Kašf ul-maḥǧūb* 176, 19-177, 2/übers. Nicholson 140.
[41] *Asrār* 315/Shuk. 396, 15-397, 7. Vgl. *Asrār* 298/Shuk. 374, 17-375, 4, hiervorn 82.
[42] *Asrār* 302, pu-ult/Shuk. 381, 5-6.

zur befreiung aus dem ich oder der triebseele zu tun sei, erwiderte er einem mann im traum: »Nichts, denn alles ist schon getan und fertig. Nichts kann man von vorne tun. Hat gott es gesetzt, so gibt er das gelingen. Hat er es nicht gesetzt, so wird es nicht kleiner, nicht grösser, nicht früher, nicht später sein. Hat er es gesetzt, so wirft er dich ins suchen. Doch in wirklichkeit sucht zuerst er dich und wirft dich dann (und dadurch) ins streben«[43].

Gegen den widerstand

Abū Sa'īd lehnte, wie das in der ṣūfik allgemein brauch und lehre war, jeden widerstand gegen gott, also gegen das schicksal und gegen die religiösen vorschriften, gegen gottes »seins-« und gegen gottes »religionswillen«, ab. Der spätere Imām al-ḥaramayn Abū l-Ma'ālī al-Ǧuwaynī (419-478/1028-1085) wurde einmal von seinem vater in Nēšābūr zu Abū Sa'īd geschickt mit dem auftrag, alles, was dieser erzähle, im kopf zu behalten. Als Abū Sa'īd den jungen fragte, was er studiere, antwortete dieser: »Theologische widerspruchslehre (*ḫilāfī*)«. Abū Sa'īd übertrug das sofort auf seine mystische seelenführung und gab zu bedenken: »Widersprechen soll man nicht, widersprechen soll man nicht, widersprechen soll man nicht«. Nach dieser auskunft soll der vater Abū Muḥammad al-Ǧuwaynī seinem sohn befohlen haben, die widerspruchslehre aufzugeben und recht und dogmatik zu studieren[44]. Die geschichte beleuchtet die einstellung Abū Sa'īds wohl richtig, verdient aber für die beeinflussung von Ǧuwaynīs studiengang keine glaubwürdigkeit[45]. Ein andermal verwies er auf den satz in *Kalīla wa-Dimna*, dass ein heftiger wind das weiche, fügsame gras nur biege, die starren bäume aber mit der wurzel ausreisse[46], und gibt den rat, sich vor einem löwen demutsvoll auf dem boden zu wälzen, denn der löwe sei edelmütig. Einem starken herrscher wie gott vermöge man keinen widerstand entgegenzusetzen[47]. Dieser rauhe wind des schicksals, dem man sich beugen soll, kann auch das rücksichtslose oder absichtlich grobe verhalten eines mitmenschen

[43] *Asrār* 288/Shuk. 361, 14-362, 1.
[44] *Asrār* 241/Shuk. 295, 11-17. Varianten.
[45] Er verlangte vom rechtsgutachter, dass er dieses fach beherrsche; Ignaz Goldziher: *Die Ẓāhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig 1884, 37, anm. 1, schluss.
[46] 'Abdallāh b. al-Muqaffa': *Kalīla wa-Dimna*, edd. Ṭāhā Ḥusayn et 'Abdalwahhāb 'Azzām, Kairo 1941, 57, 5/*Tarǧuma-i Kalīla wa Dimna inšāy-i Abū l-Ma'ālī Naṣrullāh-i Munšī*, ed. Muǧtabā Mīnuwī, Teheran 1343, 72, 13-14.
[47] *Asrār* 258/Shuk. 320, 8-13.

sein. Sulamī soll Abū Sa'īd, als dieser ihn das erste mal sah, ein eigenhändig beschriebenes blatt übergeben haben, das folgende zwei selbstgesammelte überlieferungen enthielt: »Ǧunayd sagte: 'Ṣūfik ist gutartigkeit (*ḫuluq*). Wer dich an gutartigkeit übertrifft, übertrifft dich an ṣūfik'. Und das beste, was über gutartigkeit gesagt worden ist, ist der ausspruch des Abū Sahl aṣ-Ṣu'lūkī (gest. 369/980): 'Gutartigkeit ist abwendung vom einspruch (*i'tirāḍ*)'«[48]. Statt unangreifbar aufzuragen soll man nach Abū Sa'īd lieber sich treten lassen. Als Abū Sa'īd einmal einen derwisch den konvent kehren sah, sagte er zu ihm: »Mein bruder (*aḫī*), sei immer wie eine vertiefung (*gawē*) vor dem besen, nicht wie ein berg hinter dem besen!«[49] Das heisst wohl nicht: Lass den besen des schicksals über dich hinweggleiten wie über eine vertiefung, also ohne eigentlich davon berührt zu werden, sondern: Lass ruhig allen schmutz in dich hineinwischen! Denn gutartigkeit ist in der islamischen mystik gleichbedeutend mit: sich alles gefallen lassen, ohne ohne aufgebracht zu werden.

Ergebung

Die positive seite dieses nichtwollens, nichtplanens und der widerstandslosigkeit ist die schon mehrfach erwähnte ergebung, ein hauptanliegen der ṣūfischen lebenseinstellung. Zufriedenheit und ergebung in gottes fügungen hiess Abū Sa'īds losung[50]. Als ein frommer greis beim getreidemahlen in einer mühle durch einen pfeil seldschukischer turkmenen, die die gegend unsicher machten, tödlich getroffen worden war und der ortsvorsteher von Mēhana sich fragte wozu, tadelte Abū Sa'īd seine kritik durch eine ermahnung zu der bereitschaft, jederzeit vom leben abschied zu nehmen. Er rezitierte den vierzeiler:

Wie lange noch machst du den zuschauer beim kampfplatz?
  Hier faucht der drache und schlagen die elefanten.
Wer da antritt, hat herz und seele hinzulegen.
  Was hat einer, der nichts tut, rings um den palast des herrschers zu suchen?[51]

Als dem scheich selber ein lieber sohn gestorben war und er ihn

[48] *Asrār* 270/Shuk. 337, 1-6. Der spruch Ṣu'lūkīs bei Qušayrī: *Risāla*, kap. taṣawwuf, gegen den schluss/komm. 4, 11, pu.

[49] *Asrār* 287/Shuk. 360, 6-8. Man ist versucht, *kāhē* »ein strohhalm« statt *gawē* einzusetzen.

[50] Hier 77.

[51] *Asrār* 174/Shuk. 210, 15-16. Die gleiche geschichte in *Ḥālāt* 40-44/Shuk. 24, 7-26, hat einen andern vierzeiler.

ins grab gebettet hatte, weinte er auf dem rückweg und sprach die beiden verse:

Hässliches muss man sehen und schönes denken.
Gift muss man schlucken und zucker denken.
Ich habe widerspenstigkeit gezeigt und immer noch nicht gewusst,
dass vom ziehen das wurfseil nur noch härter wird[52].

Mit einem gleichnis, in dem sich zwei motive überkreuzen, soll er einmal Qušayrī zur fügsamkeit gegenüber gottes willen angehalten haben. Das gleichnis spricht von einem landedelmann, der jedem seiner hausinsassen eine neue gurke zu essen gab und sich von einem knecht selbst etwas davon zum versuchen geben liess. Er fand die gurke bitter und fragte den knecht, wieso er diese bittere frucht mit so sichtlichem behagen verzehre. Der knecht erwiderte: Was sollte ich für eine entschuldigung haben, wenn ich einem herrn, der mir sonst so viel süsses zu essen gegeben hat, einmal etwas bitteres zurückweisen wollte?

Das erste motiv in dieser geschichte ist das motiv vom skorpionenstich, den der wahrhaft stramme diener vor seinem herrn aushält, ohne mit der wimper zu zucken, ein gleichnis, das in mannigfachen schattierungen abgewandelt worden ist. Friedrich Rückert hat folgende fassung[53]:

Der Skorpionstich.
Als Emir Ali vor Schah Naßir stand,
Der angelegentlich mit ihm von Krieg gesprochen,
Und plötzlich einen Schmerz am Arm empfand,
Der stechend drang bis auf die Knochen,
Ward er dadurch nicht unterbrochen,
Und zuckte leise nur mit seines Mundes Rand.
Doch dann gieng er nach Haus, und fand,
Indem er auszog sein Gewand,
Dass ihn ein Skorpion gestochen,
Der in den Ermel war gekrochen.

Nachdem der Stich nun war geheilt,
Und er zum Schah zurück geeilt,
Begann ihn der theilnehmend zu befragen:
Wie hast du Schmerzen solcher Art
Mit solcher Fassung können tragen?
Er aber sprach: Wenn ich in deiner Gegenwart
Wollt' über Skorpionstich klagen,

[52] *Asrār* 209/Shuk. 250, 10-15. Zum ersten vers s. hier 448.
[53] *Sieben Bücher Morgenländischer Sagen und Geschichten*, Stuttgart 1837, 2,160.

Wie könnt' ich, deiner Näh' entrückt,
Dem Schwert, von deinem Feind gezückt,
Im Kampfe muthig mich entgegen wagen?

Rückert entnahm diese erzählung Bartholomé d'Herbelot: *Bibliothèque orientale*, erstausgabe Paris 1697, deutsche ausgabe von J.Ch.I. Schulz, Halle 1785-1790, s.v. Nasser Ben Achmed, nach einem *Tarikh Al Saman*. »Schah Naßir« ist eine falsche auflösung von »Nasser«, womit nämlich der samanide Naṣr b. Aḥmad II (301-331/914-943) gemeint ist, und »Emir Ali« ein fehler schon d'Herbelots für amīr Abū ʿAlī b. Muḥtāǧ. In einem leider ungenügend dokumentierten aufsatz in der persischen zeitschrift Dāniš 3, 1331/1952, 35, wird die geschichte Maḥmūd von Ġaznīn und seinem liebling Ayāz angedichtet. In Cardonnes *Mélanges de littérature orientale*, Paris 1770, 1, 124, ist der könig der ḫusraw und als quelle wird »Enis-Elatipinpir Mahmoud No. 155« angegeben, in der deutschen bearbeitung *Miscellaneen der morgenländischen Literatur aus verschiedenen türkischen, arabischen und persischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Paris*, Leipzig 1787, 1, 72: »Evis-Elaripinpir Mahmuld No. 155«; das ist *Anīs al-ʿārifīn* des pīr Maḥmūd ʿAzmī (gest. 1582 n. Chr.), eine türkische übersetzung der persischen ethik und anekdotensammlung *Aḫlāq-i muḥsinī* des Ḥusayn-i Wāʿiẓ-i Kāšifī (verfasst 907/1501-2). Im bombayer steindruck dieses persischen originals vom jahr 1304 h., p. 15, steht die geschichte ohne jeden namen. Ins religiöse übertragen, als muster für das benehmen vor gott, erscheint die geschichte schon bei Ǧullābī[54], und zwar im munde des alten ʿAbdallāh b. al-Mubārak (gest. 181/797). Diesem soll eine fromme greisin, die im ritualgebet eines skorpions nicht achtete, auf seine verwunderte frage geantwortet haben, beim werk für gott dürfe man nicht noch ein werk für sich tun. Muḥammad al-Ġazzālī (gest. 505/1111) tadelt die oberflächlichen menschen, die sich im ritualgebet schon von einer ameise ablenken lassen, und lobt die erkenner der erhabenheit gottes, die im gebet auch dann sich nichts anmerken liessen, wenn ihnen hände und füsse abgeschnitten würden, aus lauter ehrfurcht vor gott, vor dem sie stehen. Schon mancher mann habe sich in der audienz vor einem fürsten von einem skorpion stechen lassen, ohne sich zu bewegen. Wie viel besser noch sollte diese haltung vor dem allmächtigen am orte sein![55] Nach Qušayrī und anderen wurde Sarī as-Saqaṭī (gest. 251/865) beim reden über die standhaftigkeit

[54] *Kašf* 391, 10-14/übers. Nicholson 303.

[55] Lucien Gautier: *Ad-Dourra al-Fâkhira, La Perle Précieuse de Ghazâlî*, Genf-Basel-Lyon 1878, arab. 83-4/franz. 71.

von einem skorpion gestochen, wehrte ihn aber nicht ab und erklärte, er müsste sich vor gott schämen, wenn er über eine richtige haltung redete und sie nicht auch einnähme[56].

Das zweite motiv, das sich in unserer geschichte mit diesem ersten überkreuzt, ist das von dem zuverlässigen gärtner, der seinem herrn nicht einmal eine gute frucht bringen kann, weil er die früchte des von ihm gepflegten gartens nie eigenmächtig versucht hat, eine wanderlegende, die bald auf Ibrāhīm b. Adham, bald auf den vater 'Abdallāh b. al-Mubāraks[57], bald auf einen Abū Ya'qūb Yūsuf in Cölesyrien[58] übertragen wird[59].

Abū Sa'īd liess dem gleichnis dieses gedicht folgen:

Warum sollte man über den freund wegen jedes dings verdriesslich sein,
wo doch diese liebe so ist: Einmal freude, einmal leid?
Wenn der höhere einen erniedrigt, ist erniedrigung keine schande.
Wenn er einen dann wieder freundlich behandelt, erkaltet jenes brandmal der ungerechtigkeit.
Hundert angenehme dinge darf man nicht wegen eines unangenehmen vergessen.
Wenn du nur an den stein denkst, kannst du keine dattel essen.
Gerät er in zorn, dann bitte ihn um entschuldigung!
Man kann nicht jeden tag einen andern zum freund nehmen[60].

Er erzählte einmal auch die geschichte eines schiffbrüchigen kaufmanns, der einsam am fernen strand den arabischen vers sprach:

Erst wenn der rabe ergraut, komme ich wieder zu meiner familie.
Doch ach, wann ergraut der rabe?

Da habe ihm eine stimme mit dem vers geantwortet:

Vielleicht ist hinter der kümmernis, in der du steckst,
ein naher glücklicher ausgang.

Worauf er durch ein schiff seines sohnes gerettet worden sei[61].

Abū Sa'īd rezitierte:

[56] Qušayrī: *Risāla*, kap. ṣabr/komm. 3, 90. *'Awārif* kap. 31 (199) und kap. 60 (342). *Miṣbāḥ ul-hidāya* 203.

[57] Ibn Ḫallikān nr 322, Zakariyyā al-Qazwīnī: *Āṯār al-bilād*, s.v. Marw, 'Abdalqādir b. al-'Aydarūs: *An-nūr as-sāfir 'an aḫbār al-qarn al-'āšir* 332-3: vater des 'Abdallāh b. al-Mubārak. Ibn Ḫallikān verweist für die übertragung auf Ibrāhīm b. Adham auf Ṭurṭūšī (gest. 520/1126): *Sirāğ al-mulūk* (kap. 1, Kairo 1319, 10) und andere quellen. Zu diesen gehört Abū Nu'aym: *Ḥilya* 7, 371-2.

[58] Ibn Baṭṭūṭa: *Riḥla* 1, 134/übers. v. Sir Hamilton Gibb: *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa* 1, Cambridge 1958, 86.

[59] Gaudefroy-Demombynes: *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923, 117, anm. 1. *Mahsatī* 1, vierzeiler nr 266.

[60] *Asrār* 86-87/Shuk. 98-99.

[61] *Asrār* 270-1/Shuk. 337, 14-338, 18. Der letzte vers bei Tanūḫī (gest. 384/994):

Wenn eine sache zugeht, geht sie auch wieder auf.
Nach jedem kummer wird die fröhlichkeit grösser[62].

Die richtige zeit

Der begriff »zeit« (*waqt*) kommt bei Abū Saʿīd im sinne des nus[63] vor, der ausgenutzt werden muss, weil er den erlebniskontakt mit gott bezeichnet oder weil er bewährung verlangt, also ähnlich wie in Abū Bakr Muḥammad b. Ḥāmid at-Tirmiḏīs ausspruch: »Wenn eine deiner zeiten ohne gleichgültigkeit (gegen gott) ist, so sei eifrig darauf bedacht, dieser zeit nichts folgen zu lassen, was ihr zuwiderläuft, denn das zuwiderhandeln gegen die nue im fortgang rührt von einer krummheit des innern her. Dein kapital sind dein herz und dein nu. Dein herz hast du mit nichtigen vorstellungen beschäftigt und deine nue mit tun von dingen, die dich nichts angehen, vergeudet. Wann sollte einer, der sein kapital verliert, etwas gewinnen?«[64], wie bei Ibn Nuǧayd (gest. 366/976-7), der gerade im bewahren dieses nus einzigartig gewesen sein soll und gesagt hatte: »Wer zu einer seiner zeiten eine pflicht (*farīḍa*), die ihm gott für die betreffende zeit vorgeschrieben hat, versäumt, geht für eine weile des genusses jener pflicht verlustig«[65], und: »Versäume deine tage nicht, denn sie sind das kostbarste, was du hast!«[66], wie in Ǧunayds mahnung: »Der nu ist kostbar; wenn er dahingegangen ist, ist er unwiederbringlich, das heisst deinen augenblick und nu holst du nie mehr ein, wenn er dir in gleichgültigkeit gegen das gottesgedenken verstrichen ist«[67]. Yūsuf b. al-Ḥusayn ar-Rāzī hatte gesagt: »Der ehrliche vertreter der armut gibt immer seiner augenblicklichen zeit den vorzug. Steckt in ihm eine neigung, nach

Al-faraǧ baʿd aš-šidda, Kairo 1938, 1, 141, 4 v.u. (= 2, 246, 16) — dieses werk war 373/983 verfasst worden — in der geschichte von Yaʿqūb b. Dāwūd (Rouchdi Fakkar: *At-Tanūḫī et son livre: La délivrance après l'angoisse*, Kairo 1955, 71, in Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire 24, Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire). Die geschichte »bissen um bissen« *Asrār* 276, 4-7/ Shuk. 345, 1-5 hat ihre parallele in *Faraǧ* 2, 82-83 (Rouchdi Fakkar 76), stammt aber aus anderer quelle. Vgl. *Fawāʾiḥ*, einleitung 184, anm. 3.

[62] *Asrār* 271, unten/Shuk. 339, 1.

[63] Der nu = der gegenwärtige augenblick.

[64] Sulamī: *Ṭabaqāt* 283, 12-17/Pedersen 281, 12-282, 4.

[65] Sulamī 455, 8-9/Pedersen 477, 4-6. Vgl. Dārānī in *Ḥilya* 9, 269: Wer in einer freiwilligen andacht ist und sie geniesst, dann sich aber von der angerückten zeit einer pflichtandacht den genuss der freiwilligen andacht nicht unterbrechen lässt, ist mit seiner freiwilligen andacht ein betrogener.

[66] Sulamī 456, 11/Pedersen 479, 6-7.

[67] *Lumaʿ* 342, 8-10.

einer andern zeit ausschau zu halten, so verdient er die bezeichnung 'armer' nicht«[68]. Sahl at-Tustarī: »Die anfechtung besteht für die erkenner darin, dass ihnen zu einer bestimmten zeit eine leistung (*ḥaqq*) obliegt, die sie auf eine andere zeit verschieben«[69], und: »Der 'arme' findet dann seinen frieden, wenn er sieht, dass er gerade nur den nu für sich hat«[70]. Abū Sa'īd verlangt, dass jeder der 30 000 atemzüge einer nacht in dem bewusstsein, gott zu gehören, durchlebt wird, und kennt den alten spruch: »Der nu ist ein schneidendes schwert«[71].

Zeit war für Abū Sa'īd aber auch die zeit, die wechselnde zustände mit sich bringt und nach der man sich zu richten hat, und die rechte zeit, die es abzuwarten und dann auszunutzen gilt. Wāsiṭī: »Der nu ist kürzer als eine stunde. Des glücks oder der unbilden, die dich vor diesem nu betroffen haben, bist du ledig. Davon erreicht dich nur noch, was in diesem nu ist. Und was nachher kommt, von dem weisst du nicht, ob es dich erreicht oder nicht«[72]. »Das, was dir in der urewigkeit zugeteilt worden ist, zu wählen ist besser als widerstand gegen den nu«[73]. Ibn Munāzil (gest. 329/940-1): »Wie sollte der mensch nach vorn und nach hinten blicken statt seines standplatzes und seines nus zu achten?«[74] Abharī (gest. um 330/941-2): »Gottvertrauen (*tawakkul*) heisst, vor dem gebot des nus nicht zu versagen; erkenntnis heisst, das gebot des nus nicht zu versäumen«[75]. Muẓaffar al-Qirmīsīnī: »Das beste werk der sklaven ist die bewahrung ihrer nue, das heisst in nichts zu wenig zu tun und keine schranke zu übersteigen«[76]. Nach Abū l-Ḥusayn b. Hind al-Fārisī haben erkenntnis, liebe, verlangen und vertraulichkeit ihre höflichkeitsformen, die »zu ihren zeiten« beachtet sein wollen[77]. Zaǧǧāǧī (gest. 348/959-60)

[68] Sulamī 188, 13-14/Pedersen 181, 11-12.

[69] Sulamī 210, 5-6/Pedersen 203, 7-8. Kann auch als warnung vor einer pflichtversäumnis verstanden werden.

[70] Qušayrī: *Risāla*, kap. faqr/komm. 3, 246. Wird vom kommentator als aufforderung, die zeit zu nutzen und nichts zu verschieben, aufgefasst. Ich fasse den satz als ermahnung auf, mit der erfordernis des augenblicks sich abzufinden.

[71] *Asrār* 297, 8-11; 321, 7/Shuk. 373, 11-15; 404, 8-10.

[72] Sulamī 305, 7-11/Pedersen 306, 3-8.

[73] Qušayrī: *Risāla*, kap. du'ā'/komm. 3, 221.

[74] Sulamī 368, 18-19/Pedersen 380, 10-11.

[75] Sulamī 395, 1-2/Pedersen 409, 12-13. Vielleicht hat Benedikt Reinert: *Tawakkul* 169, recht, wenn er an den politischen mut und die zivilcourage denkt, die vom frommen verlangt werden.

[76] Sulamī 398, 5-6/Pedersen 413, 6-7.

[77] Sulamī 401, 8-10/Pedersen 417, 2-5.

hatte, ähnlich wie Yūsuf b. al-Ḥusayn, in der grundsituation der menschlichen hilflosigkeit sich mit etwas anderem als dem augenblick beschäftigen zu wollen, für unsinnig gehalten: »Zwangslage (*ḍarūra*) ist das, was dem betroffenen jedes gerede, jede kunde und jede erkundigung verwehrt und ihm durch die beschäftigung mit seinem nu verunmöglicht, noch etwas für die anderen nue zu erübrigen«[78].

In der ṣūfik lief das manchmal darauf hinaus, eine art gottesurteil abzuwarten und die schlüsse erst aus dem gebot der stunde zu ziehen, zum beispiel bei Abū 'Alī-i Fārmaḏī, dem eines tages beim theologischen studium dreimal das schreibrohr weiss aus dem tintenfass herauskam, so dass Qušayrī ihm riet, die theologie aufzugeben und zur ṣūfik überzugehen[79]. Bekehrungen galten seit alters als geschickt, nicht als gewollt, als wandlungen, die nicht erzwungen, sondern abgewartet werden sollen, als etwas, was von selbst kommt und sich dann mit macht durchsetzt, wenn die zeit dafür reif ist. Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ (3./9.jh.) gab das fischen auf, als ihm eine stimme den vorwurf machte, er nehme durch sein tun diesen geschöpfen die möglichkeit, gottes zu gedenken[80]. Abū Ḥafṣ an-Naysābūrī (3./9.jh.) bekannte, er habe sein schmiedehandwerk so und so oft aufgegeben, aber immer wieder aufgenommen, bis schliesslich umgekehrt die arbeit ihn verlassen habe[81]. Er prägte den satz: »Der mensch hat mit der bekehrung nichts zu tun, denn sie kommt *zu* ihm, nicht *von* ihm«[82].

Qušayrī behandelt den nu der rechten zeit (kairós) in einem besonderen kapitel (*waqt*) und berührt ihn auch beim bittgebet (*du'ā'*). Ob man gott um hilfe bitten solle oder nicht, lasse sich nur in dem zeitpunkt selbst entscheiden, das wissen des nus, der richtigen zeit (*'ilm al-waqt*), ergebe sich nur in dem nu selbst.

Abū Sa'īd zitierte den zweiten der angeführten sätze Wāsiṭīs[83] und argumentierte mit der tradition über diesen nu fast ironisch für seine nue im andern sinne, nämlich für die verzückungen im *samā'*. Nachdem er bei einem musikhören (*samā'*) im kreise der andern zustände gehabt, geschrien und getanzt hatte, sagte er: »Siebenhundert pīre haben über die beschaffenheit der ṣūfik gesprochen. Der voll-

[78] Sulamī 433, 5-7/Pedersen 451, 8-9. Sprachlich auch möglich: »für die nue anderer«.
[79] *Asrār* 129/Shuk. 152, 12-17. Ǧāmī: *Nafaḥāt*, artikel Abū 'Alī-i Fārmadī, 369.
[80] *Taḏk.* 2, 155, 7-11.
[81] Qušayrī: *Risāla*, kap. tawba/komm. 2, 114.
[82] Ib./komm. 2, 121. Weiteres *Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam*, in Eranos-Jahrbuch 23, 1955, 110.
[83] Ohne den namen zu nennen, *Asrār* 276, 19-20; 297, 19-20/Shuk. 345, 15-16; 374, 5. Qušayrī kap. du'ā'/komm. 322, 1.

ständigste und beste satz lautet: Verwendung des nus in der ihm angemessensten weise«[84]. Er spielte damit auf den satz an: »Der ṣūfī ist sohn seines nus, das heisst er beschäftigt sich mit dem, was ihm im augenblick am angemessensten ist, tut, wozu er im betreffenden zeitpunkt aufgefordert ist«[85]. Später kann der satz »der ṣūfī ist sohn des nus« sprichwörtliche redensart sein für »aber dann gleich, nicht erst morgen«[86] oder für »jetzt oder nie«[87]. Als ein novize auf dem platz vor dem späteren grabmal, wo Abū Sa'īd oft zu sitzen pflegte, einen melonenschnitz in zerstossenem zucker umrührte, um ihn dem scheich zu reichen, bemäkelte ein vorübergehender gegner der ṣūfik die unvereinbarkeit dieses geniessens von leckerbissen mit dem vorliebnehmen mit den spitzen (*sar*) von tamariske (*gaz*) und melia azedarach (*ṭāq*) in den sieben jahren, die er in den wüsten zugebracht hatte. Abū Sa'īd erwiderte: »Beides hat seinen richtigen zeitpunkt. In zeiten der gelöstheit (*basṭ*) munden sogar die spitzen der tamarisken und die dornen gut, in zeiten der beklommenheit (*qabḍ*)... schmeckt dieser zucker sogar schlechter als jene dornen«[88]. Er meinte: Die stimmung des augenblicks entscheidet auch darüber, wie einem etwas schmeckt. Abū Sa'īd riet zum abwarten: »Nimm dir zeit, dann erhältst du, denn das (gemeint ist gott) ist ein herr, dessen art nicht die eile ist»[89], und erklärte: »Die menschen stecken darum im leiden, weil sie die dinge vor der zeit begehren«[90]. Vielleicht dachte Abū Sa'īd an diese regel, sich das verhalten vom jeweiligen augenblick eingeben zu lassen, auch als er eine bekannte definition des nus[91] so abwandelte: »Dein nu ist dein atemzug (*nafas*) zwischen zwei andern atemzügen, dem vergangenen und dem noch nicht gekommenen«[92]. Der nu scheint für Abū Sa'īd in erster linie der zeitpunkt zu sein, in dem das oder jenes werk, die oder jene stimmung, der oder jener gefühlsinhalt fällig oder herrschend ist, entsprechend den darlegungen Qušayrīs, hauptsächlich auf autorität Abū 'Alī ad-Daqqāqs[93]. Abū Sa'īd be-

[84] *Asrār* 312/Shuk. 393, 1-5. Hiernach 292.

[85] Qušayrī, kap. alfaẓ: waqt/komm. 2, 23. *Die Wandlung des Menschen* 138.

[86] Mawlānā: *Maṯnawī* 1, 133.

[87] Šams-i Tabrēzī: *Maqālāt* 73, unten.

[88] *Asrār* 40/41/Shuk. 41, 10-19.

[89] *Asrār* 322/Shuk. 406, 3-4. Anspielung auf den spruch: »Die eile ist vom satan, die bedachtsamkeit vom erbarmer«.

[90] *Asrār* 301/Shuk. 379, 4-5.

[91] *Luma'* 342, 7-10.

[92] *Asrār* 321/Shuk. 404, 8-10 (var.).

[93] *Risāla*, kap. alfāẓ: waqt/komm. 2, 22-23. Richard Hartmann: *Al-Ḳuschairis Darstellung des Ṣûfîtums*, Türkische Bibliothek 18, Berlin 1914, 81-82.

trachtete es als eine seiner grundlehren, das »gebot der stunde« zu befolgen (*ḥukm al-waqt*)[94].

Keine künstlichkeit

Unter diesen voraussetzungen enthielt für Abū Sa'īd jede gefühlsunterdrückung die gefahr, einen eigenen willen dem göttlichen entgegensetzen zu wollen, und damit das risiko, nur ein scheingebilde erzeugen zu können. Er erzählt die geschichte von einem beduinen, der beim tod seines sohnes jammerte und als man ihn an den himmlischen lohn, den gott dem geduldigen in aussicht gestellt habe, erinnerte, antwortete: »Wie könnte einer meinesgleichen der allmacht gottes standhalten? Bei gott, jammern über etwas, was er getan hat, ist ihm wohl lieber als standhaftigkeit, denn diese standhaftigkeit schwärzt das herz«[95]. Dieser gedanke ist von dem des Abū Sulaymān ad-Dārānī (gest. 215/830) verschieden, der in der standhaftigkeit einen anspruch des ichs gesehen und darum an stelle der standhaftigkeit einfach die zufriedenheit gesetzt haben soll: »Standhaftigkeit hat zusammenhang mit dir, zufriedenheit mit ihm (gott)«. Doch ist damit ausdrücklich auch dort die forderung verbunden, dass man dann so sei, wie man von gott eben »gehalten« werde[96]. Abū Sa'īd erwartet standhaftigkeit nur, wenn es um die befolgung von gottes geboten geht, im schicksal dagegen keinen trotz, sondern ergebung und zufriedenheit[97]. Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī war vorgeworfen worden, gegen gewisse leute recht heftig zu sein. Tirmiḏī hatte geantwortet, jemand, dem von gott in bestimmten fällen verwehrt werde barmherzig zu sein, könne barmherzigkeit nur vorspiegeln, nicht wirklich haben, würde damit also andere nur täuschen, um ehre einzuheimsen. Das ich würde ihn dazu anregen, damit es nicht heisse, er sei nicht milde. Diese künstliche milde aber sei oder wäre augendienerei. Die wahren freunde gottes, die nicht um die gunst des publikums buhlten, liessen das eine mal strenges recht, das andere mal barmherzigkeit walten, jedes zu seiner zeit[98]. Ğullābī, zeitlich nach Abū Sa'īd, räumt ein, dass die gottsucher nicht immer ihr herz fest in den händen hätten, und warnt davor, einen reisenden ṣūfī zum besuch eines bestimmten scheichs zu zwingen,

[94] *Asrār* 301, 18-19/Shuk. 379, 12-14. Vgl. *Asrār* 311, 7/Shuk. 392, 2.

[95] *Asrār* 258/Shuk. 321, 5-9.

[96] *Taḏk*. 1, 232, 24-233, 3.

[97] Hier 77.

[98] *Ḫatm al-awliyā'* 424ff. Der text ist 424, 4 v.u.-3 v.u. verschlimmbessert. Es muss heissen *yarḥamu 'abdun*.

wenn er keine lust dazu habe. Er erwähnt Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ, der selbst den besuch Ḫiḍrs einmal ausgeschlagen habe, weil er lieber mit gott habe allein sein wollen[99].

Dem zuge folgen

Abū Sa'īd liess dem zug (*kašiš*) einen erstaunlichen spielraum. Der zug äussert sich im gefühl einer lust, in der dem mystiker die religiösen betätigungen freude bereiten und leicht vonstatten gehen. Der zug erhebt den mystiker über die bemühung (*kōšiš*) und hat diese nach Abū Sa'īd im gefolge oder zum gegensatz. Im ersten fall bewirke er, so sagt Abū Sa'īd, über die nachfolgende bemühung das innere sehen (*biniš*) und eine innere befreiung[100]. Im zweiten fall führe der zug zu jungmannschaftlichkeit (das heisst opferfreudigkeit), zu mut, freundlichkeit und eleganz, wogegen bemühung allein nur lange gebete, fasten, hunger, nachtwachen und almosengeben hervorbringe[101]. Abū Sa'īd brach zu einer pilgerfahrt erst auf, als er einen »zug« dazu verspürte[102], und liess seinen guten vorsatz schon westlich von Dāmġān wieder fallen, weil er keinen »zug« mehr fühlte[103]. Er machte also erfüllung und nichterfüllung dieser religiösen pflicht ganz vom zug abhängig, liess es darauf ankommen, ob er lust dazu hatte oder nicht. Hier sind wohl die schwankungen anzuschliessen, die Ibn Ḥazm (gest. 456/1064) unserm scheich zum vorwurf macht, nämlich dass er einmal wollenes, das andere mal seidenes anziehe, einmal die ritualgebete nicht verrichte, das andere mal sie übertreibe[104]. Das zweite bestätigen die hauptquellen zwar nicht oder nur insofern, als Abū Sa'īd beim gebetsruf einmal den tanz im musikhören fortsetzte[105]. Die beschuldigung braucht aber nicht aus der luft gegriffen zu sein, da unsere hauptquellen unvollständig berichten und kaum einen grund hatten, gerade solche schweren verstösse des scheichs an die grosse glocke zu hängen.

[99] *Kašf* 446, 7-14/übers. Nicholson 342.

[100] *Asrār* 307; 316-17; 328, 9-10/Shuk. 387, 4-10; 398-399; 412, 18. *Ḥālāt* 94/Shuk. 54, 20-55, 2.

[101] *Asrār* 328, unten/Shuk. 413, 7-12. *Ḥālāt* 94-95/Shuk. 55, 9-14.

[102] *Asrār* 148, ult/Shuk. 175, 10.

[103] *Asrār* 153/Shuk. 183, 16 (verderbt, var. vacat)/hs. Landolt 94b, 3. Dass Abū Sa'īd gerade hier die lust zum weiterwandern verging, erklärt sich gut aus der geografischen lage. Es ist die westgrenze Ḫurāsāns. Vgl. hier 49.

[104] *Al-fiṣal fī l-milal*, Kairo 1321, 4, 188. Vgl. hiernach 289.

[105] *Asrār* 240/Shuk. 293, 12-294, 5. Nicholson: *Studies* 60-61. Hiernach 252.

Dass Ǧullābī unrecht hat, wenn er behauptet, Abū Sa'īd habe den reichtum über die armut gestellt, haben wir schon gestreift[106]. Anlass zu diesem missverständnis könnte das feudale und patriarchalische auftreten Abū Sa'īds gegeben haben, kaum der satz: »Reichtum ist erwünschte mühsamkeit, armut verabscheuter friede (*rāḥa*)«[107]. Abū Sa'īds leben auf grossem fuss verrät keine vorliebe für den reichtum, sondern entsprang jeweils der situation, und der satz besagt: Reichtum bildet ein allgemein angestrebtes ziel, verursacht aber viel mühe, und armut wird überall als etwas unerfreuliches empfunden, bringt aber den frieden einer gewissen sorgenfreiheit mit sich, besonders den einer grösseren sicherheit vor einem schlimmen ende im jenseits. Denn auch Abū Sa'īd kannte die sprüche Mohammeds, dass die armen vor den reichen und in grösserer zahl ins paradies eingehen würden[108]. Er sagte: »Der vorzug des armen vor dem reichen ist der, dass jeder beim tod und bei der auferstehung arm gewesen sein möchte«[109]. Einem reichen theologen von Nēšābūr, der im sterben lag und seinen verwaltern allerlei anweisungen über seinen grundbesitz geben musste, wünschte Abū Sa'īd, besser sterben zu können[110]. Das badehaus erschien ihm wie eine anregende allegorie zu einem leben mit nichts. Man fühle sich deswegen im badehaus so wohl, sagte er, weil man nur noch ein umschlagtuch und einen kübel habe und auch diese nicht besitze[111].

Doch war der eigentliche ballast, den es abzuwerfen galt, für Abū Sa'īd nicht der besitz an sich, sondern die beachtung, die man ihm schenkt, und der wert, den man ihm beimisst. Auf die frage, was besser sei, armut oder reichtum, antwortete Abū Sa'īd das eine mal: Beides nicht zu brauchen und sich der führung durch das denken an gott anzuvertrauen[112], ein andermal: Das beste und vollkommenste sei alles im religionsgesetz zu finden und da heisse es, dass gott die welt zwar geschaffen, aber aus hass[113] nicht einmal angesehen habe,

[106] Hiervorn 23.
[107] *Asrār* 303/Shuk. 382, 4.
[108] A.J. Wensinck: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, artikel poor, paradise.
[109] *Asrār* 319/Shuk. 402, 5-6.
[110] *Asrār* 250/Shuk. 308, 9-309, 2.
[111] *Asrār* 227/Shuk. 274, 16-275, 4.
[112] *Asrār* 329/Shuk. 414, 3-5.
[113] Ritter: *Meer* 50.

dass er dann zwar den menschen geschaffen habe, aber bei ihm nur aufs herz sehe. Weiter sei der religionslehre zu entnehmen, dass gott die welt nur durch sein befehlswort gewissermassen von weitem, den menschen aber mit eigenen händen geschaffen und den geist ihm dann sogar eingehaucht habe[114]. Damit wollte Abū Sa'īd zugleich sagen, dass das materielle auch dem menschen, als dem spiegel gottes, wie er sich ausdrückt, von zweitrangiger bedeutung sein sollte. Abū Sa'īd verweist auf Ǧa'far aṣ-Ṣādiq, der die demut des reichen vor dem armen, aber noch mehr die abkehr des armen vom reichen und seine genüge an gott gerühmt hatte[115]. Er zitierte Salomo, der sich zwar ein königreich gewünscht, aber erkannt habe, dass ein solcher machtbesitz eher zur gottferne als zur gottnähe führe[116]. Später erzählte man sich die legende, dass einer seiner anhänger sich darüber aufgeregt habe, dass Abū Sa'īd die welt anderen verbiete, selbst sie aber geniesse und zum anbinden der pferde im stall sogar goldene pfosten habe. Abū Sa'īd habe ihm entgegnet, diese pfosten stäken ihm nur im lehm (*gil*), nicht im herzen (*dil*)[117]. Diese einstellung zum besitz deckt sich mit der vieler ṣūfiyya, nachdem sie einmal gelernt hatten, den weltverzicht zu verinnerlichen, und das war schon vor Abū Sa'īd geschehen.

Obwohl Abū Sa'īd selber gelegentlich wie ein fürst auftrat und auf andere auch so wirkte, tadelte er es an leuten, denen er stolz auf ihre macht und ihre finanziellen möglichkeiten anzumerken glaubte. Als Ibn-i Bākōya, breitspurig dasitzend, der versammlung des scheichs in Nēšābūr zugehört hatte und ihm, vielleicht etwas herablassend, das paradies als wohnsitz wünschte, versetzte sich Abū Sa'īd in das innere Ibn-i Bākōyas, fühlte sich durch dessen gehaben an menschen wie Ǧamšēḏ, Nimrod, Farao und Hāmān erinnert und erwiderte ironisch, er möchte lieber bei Ibn-i Bākōya bleiben, der zusammen mit jenen herrschaften eher in der hölle zu finden sein werde[118]. Grosstun mit dem eigenen reichtum konnte ihn vertreiben. Als er nach unangenehmen erfahrungen mit Abū 'Alī-i Siyāh und Ḫwāǧa-i Ḫabbāz in Marw die stadt verlassen wollte, wurde er noch von einem reichen herrn in sein haus gebeten. Eine mächtige säule, die den grössten balken des hauses trug, entlockte dem scheich einen weisen

[114] *Asrār* 327/Shuk. 411, 18-412, 9. *Ḥālāt* 91-92/Shuk. 53, 10-21.
[115] *Asrār* 329/Shuk. 413, 16-18.
[116] *Asrār* 320/Shuk. 403, 9-11.
[117] Maǧd-i Ḫwāfī: *Rawḍa-i ḫuld*, Teheran 1345, 128-129. S. auch hiernach 180.
[118] *Asrār* 224/Shuk. 270, 13-271, 4.

spruch. Der hausherr nahm das zum anlass, von den mühen und kosten zu sprechen, die ihm die beschaffung der säule verursacht habe, und sich dieses einzigartigen besitzes zu rühmen. Da sagte Abū Sa'īd: »Wie weit sind ich und dieser mann voneinander entfernt!« und hielt sich nicht länger auf, sondern kehrte nach Mēhana zurück[119].

Schon Muḥāsibī hatte das prahlen mit bauten zu den sünden der augendienerei, der geltungssucht, gerechnet[120], und Abū Ṭālib al-Makkī hatte den schmuck der häuser verurteilt[121]. Yaḥyā b. Mu'āḏ ar-Rāzī hatte den stolz gegenüber jemand, der mit seinem vermögen prunkt, als demut verherrlicht[122], wie man ja überhaupt den stolz gegenüber den reichen für eine tugend hielt und mit demut gleichsetzte. Nach Qušayrī soll der gastgeber schamhaft sein[123]. Ġazzālī warnt den gastgeber davor, den eingeladenen seine überlegenheit fühlen zu lassen[124]. Der Naǧm ad-dīn al-Kubrā zugeschriebene knigge für ṣūfiyya[125] hält es für unanständig, wenn der gast sich nach den schönen einrichtungsgegenständen umschaut und näheres darüber erfahren will, und tadelt es auch, wenn der gastgeber selber auf seine teuren dinge zu sprechen kommt[126]. In den *Maqāmāt-i ḥamīdī*, deren verfasser 559/1164 gestorben ist, bildet das aufdringliche geschwätz eines gastgebers den inhalt der 20. maqāma: Ein scheich lässt sich von einem tuchhändler zu einer sikbā einladen, wird aber schon auf dem weg und dann auch bei ihm zu hause derart mit allerlei persönlichem kram beschwatzt und mit nachrichten über seine erwerbungen sturm gemacht, dass er mitten in der nacht fluchtartig heimrennt. Die nachtstreife greift ihn auf und wirft ihn ins gefängnis. Zum erbetteln seines lebensunterhalts vor die tür des kerkers gestellt, wird er erkannt und dann freigelassen. Er schwört, nie mehr an ein

[119] *Asrār* 251-2/Shuk. 311.

[120] *Ri'āya*, Kairo 1970, 290/ed. M. Smith, Gibb Mem. New Series 15, 1940, 130, 13.

[121] *Qūt* 2, 52 (tafṣīl al-'ulūm); 2, 185-186 (waṣf az-zāhid).

[122] *Risāla*, kap. ḫušū'/komm. 3, 17.

[123] *Risāla*, kap. ḥayā'/komm. 3, 148, 2.

[124] *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Kairo ohne jahr, 2, 12-13 (bāb 4 fī ādāb aḍ-ḍiyāfa).

[125] *Ādāb ul-murīdīn*. Richard Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 1, Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes 36, 1, Wiesbaden 1965, 11, macht mit recht auf die zweifelhaftigkeit der zuschreibung dieses werks an Kubrā aufmerksam. Yaḥyā Bāḫarzī: *Awrād ul-aḥbāb* (verfasst 723-4/1323-4), 2, Teheran 1345, 27, pu, nahm es für eine schrift Kubrās und verarbeitete es in seine *Awrād*. Aḥmad-i Munzawī: *Fihrist-i nusḫahāy-i ḫaṭṭī-i fārsī*, 2, 1, Teheran 1349, p. 1012, führt das buch unter dem titel *Ādāb-i ṣūfiyya* als ein werk Kubrās an.

[126] *Ein Knigge für Sufi's*, RSO 32, 1957, 518. S. de Laugier de Beaurecueil, in Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 59, 1960, 222/237. Bāḫarzī: *Awrād*, 2, 154, 7-8 und 12.

sikbā-essen zu gehen und nie mehr einem gastgeber vom markt zu folgen[127].

Abū Sa'īd rügte in Qāyin einen Abū Sa'īd-i Ḥaddād, weil er nicht an eine einladung gekommen war und gesagt hatte: Vierzig jahre habe ich nur mein eigenes brot und nie das brot anderer gegessen. Er verkündete demgegenüber die lehre, alles brot, das er in seinem über 50-jährigen leben gegessen habe, sei das brot gottes gewesen[128].

Ein schritt, zwei schritte

Auf die frage Šiblīs nach dem weg zu gott, soll Ḥallāǧ geantwortet haben: »Zwei schritte, und du bist am ziel. Schlag das diesseits denen, die es lieben, ins gesicht und überlass das jenseits denen, die es wollen!«[129] Šiblī selbst wird der spruch zugeschrieben, vom menschen zu gott seien es zwei schritte, wer den übergang vollziehe, sei am ziel[130]. Er verrät uns nicht, worin er diesen übergang sieht. Vielleicht meinte er nur einfach die kürze des weges, vielleicht aber auch den übertritt aus dem dasein ins nichtsein und vom nichtsein in gottes sein. Schon früher soll Basṭāmī zwei schritte gefordert haben: den verzicht auf die eigenen ansprüche und die befolgung der gebote gottes[131]. Später benutzte Yaḥyā as-Suhrawardī (hingerichtet 587/1191) den satz von den zwei schritten, um zu sagen, dass der weg zur liebe (*'išq*) über die beiden vorstufen erkenntnis (*ma'rifat*) und minne (*maḥabbat*) führe[132]. Šams-i Tabrēzī brauchte ihn als redensart im sinne von »ohne weit zu gehen«[133], aber auch um das vorziel und das endziel der mystischen reise zu bezeichnen, nämlich den gang ins jenseits und von dort weiter zu gott[134]. In einem unklaren streit über das musikhören wird jemand, vielleicht Šams, vorgeworfen, er sei durch tanz zu gott gelangt. Der angegriffene erwidert: »Tanze auch du und gelange zu gott! 'Zwei schritte, und du bist am ziel'«[135].

[127] Ḥamīd ud-dīn 'Umar b. Maḥmūd-i Balḫī: *Maqāmāt-i ḥamīdī*, nr 20, Isfahan 1344, 170-185.

[128] *Asrār* 240/Shuk. 293, 3-11.

[129] Louis Massignon: *Akhbar al-Hallaj*³, Paris 1957, nr 73.

[130] Nicholsons kommentar zu Mawlānā: *Maṯnawī* 4, 1549.

[131] *Taḏk.* 1, 165, 2-4.

[132] Otto Spies: *Mu'nis al-'Ushshāq. The Lovers' Friend*, Bonner Orientalistische Studien 7, Stuttgart 1934, 39, 3-40, 1.

[133] *Maqālāt* 288.

[134] Aflākī: *Manāqib* 668, 7-17.

[135] *Maqālāt* 276-277. Es scheint nicht ausgeschlossen, dass ein zusammenhang besteht mit der geschichte von Ǧunayd und Aḥmad-i Zindīq, die in *Maqālāt* 51-52 und in

Mawlānā selbst meint mit zwei schritten wahrscheinlich nur wieder die kürze der inneren strecke, die er hätte zurücklegen sollen, aber nicht zurückgelegt hat, um gott zu erreichen[136].

In der legende Abū Sa'īds sollen nun die »beiden schritte« auch ein lehrsatz Qušayrīs gewesen sein. Nach der methode, dem gegner das wort im munde umzudrehen, habe Abū Sa'īd die these dagegengestellt, ein einziger schritt genüge, nämlich der über sich selbst hinaus[137]. Der standpunkt Abū Sa'īds mag richtig wiedergegeben sein, liess er doch einmal auch verlauten, man sehe gott überall, wenn man nur einen einzigen schritt in wahrhaftigkeit (*ṣidq*) auf den weg des strebens setze[138]. Aber die weisheit, die hinter Abū Sa'īds gegenformulierung steckt, kann auch Qušayrī bekannt gewesen sein, denn dieser berichtet von seinem lehrer Daqqāq, er habe einen weither gereisten belehrt: »Hier geht es nicht um die zurücklegung grosser strecken und das erdulden von reisestrapazen. Entferne dich einen schritt von dir selbst, und du hast dein ziel erreicht!«[139] Ähnlich äusserte sich später Anṣārī. Er erinnert an einen spruch Ḥallāǧs, nach dem sämtliche sogenannten standplätze des mystikers im grunde nur ein einziger schritt seien, und interpretiert — etwas verschoben —: »Dieser schritt bist du. Gehst du über dich selbst hinaus, so hast du ihn (gott) schon erreicht«[140].

Andererseits hinterliess auch Abū Sa'īds lehrer Qaṣṣāb eine formulierung des sachverhalts, die mehrere schritte voraussetzt. Dieser hatte nämlich die beseitigung des interesses an den äusseren dingen gerade nur als den niedrigsten grad der askese bezeichnet und behauptet, sie sei ihm schon »mit dem ersten schritt« gelungen[141]. Abū Sa'īd selbst zitiert den dahinterstehenden satz des profeten, dass die entfernung des diesseits und des jenseits aus dem blickfeld, des »schmutzes« vom weg, nur der »niedrigste zweig des glaubens« sei[142], und erwähnte

Waladnāma 270-273 erzählt wird. Schon diese beiden quellen erzählen sie nicht in allen teilen gleich und geben ihr je eine andere deutung. Das beiden fassungen gemeinsame ist die drehung Aḥmad-i Zindīqs im tanz, die offenbar mehr sagt, als man sonst sagen könnte. Über die wirksamkeit wortloser winke eines Miyānǧiyū und Mullā Šāh hiernach 493.

[136] *Maṯnawī* 4, 1549.

[137] *Asrār* 70/Shuk. 74, 11-12.

[138] *Asrār* 302/Shuk. 380, 15-16. *Taḏk.* 2, 335, 16-17.

[139] *Risāla*, kap. ḫalwa/komm. 2, 140. Daselbst auch das berühmte wort gottes an Basṭāmī im traum: »Entferne dich von dir selbst und komm«!

[140] *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām*, ed. Arberry 77/ed. Salǧūqī 40.

[141] *Taḏk.* 2, 186, 22-187, 1.

[142] Hiervorn 82.

in einer predigt David, der gesagt habe: »Mein gott, ich suche dich, bis ich dich finde«. Darauf habe ihm gott bedeutet: »Du hast mich verlassen schon mit dem ersten schritt, den du tun wolltest, denn du dachtest dir das suchen als etwas, was von dir ausgehe statt von mir«[143]. Abū Sa'īd war auch selbst ohne weiteres imstande, bei gelegenheit »ein schönes reisen zu gott« anzupreisen und hinzuzufügen: nicht mit den füssen, sondern mit dem hohen streben[144], also durchaus ein wandern und nicht bloss einen schritt.

Keine falsche enthaltsamkeit

Doch zielte seine lehre tatsächlich darauf ab, den wert der asketischen verzichtleistungen und der äusseren andachtsübungen herabzusetzen. Seinen eigentlichen weg wollte er in der überwindung der werkgerechtigkeit und im aufgeben seiner selbst gesehen wissen. Er kommentierte sure 49,13: »Der edelste von euch ist der enthaltsamste«, folgendermassen: »Enthaltsamkeit (*parhēzgārī*) heisst, sich seiner selbst zu enthalten. Enthält man sich seiner selbst, so hat man ihn (gott) erreicht. Sure 6,126: 'Und dies ist die strasse seines herrn, eine gerade'. Dies ist mein weg. Alles andere ist blindheit. Der faster hat diesen weg nicht, der nachtaufsteher hat ihn nicht, der andachtverrichtende hat ihn nicht, der im gebet sich niederwerfende hat ihn nicht, der im gebet sich verbeugende hat ihn nicht. Dies ist der weg des sich-seiner-selbst-enthaltens... Das ist mein weg, wenn du meinen weg kennen lernen willst (oder: suchst)«[145]. Er zitierte Abū 'Abdallāh (al-Ḥusayn b. Aḥmad b. Ġa'far) ar-Rāzī (gest. 404/1014)[146], der einmal nach kälte und hunger eingeschlafen sei und dann eine unbekannte stimme habe sagen hören: »Was wähnst du, dass gottesdienst beten und fasten sei? Sich den bestimmungen des herrn unterstellen ist besser als beten und fasten«[147]. Er verwies auf Dāwūd aṭ-Ṭā'ī (gest. 160/776-7 oder 165/781-2), der eines nachts auf dem friedhof folgendes gespräch mit angehört haben soll: Jemand fragte: »Ach, was habe ich? Habe ich denn nicht gebetet und gefastet?« Jemand antwortete: »Doch, aber als du mit deinem herrn allein warst, hattest du ihn nicht vor augen (*rāqaba*)«. Abū Sa'īd fügte hinzu: »Wer bei den einfällen seines herzens gott vor augen hat, den bewahrt gott

[143] *Asrār* 276/Shuk. 345, 5-8.
[144] *Asrār* 322/Shuk. 405, 19.
[145] *Asrār* 298/Shuk. 375, 4-10
[146] Sulamī: *Ṭabaqāt*, ed. Pedersen, einleitung 81, nr 68, *Ta'rīḫ Baġdād* 8, 15.
[147] *Asrār* 257/Shuk. 319, 5-8.

bei den bewegungen seiner glieder«[148]. Massnahmen am rand der frömmigkeit erübrigen sich also bei konzentration auf den kern. Beide, Rāzī und Ṭā'ī, galten als grosse asketen. In Nōqān, im heutigen Mašhad, verstimmte Abū Sa'īd einen asketen, der ihn aufgesucht hatte, durch nichtbeachtung und erklärte dann: Asketen braucht man keine. Er warnte auch vor dem verkehr mit den koranlesern, gegen die die ṣūfiyya eine alte fehde führten, und sprach zu seinem enkel Abū l-Fatḥ, der sich im geheimen der askese ergeben hatte: »Wenn du dorthin gelangst (das heisst vor gott), sieh zu, dass du nicht von mir sprichst, denn du bist nur ein drecklein an jenem hof. Das heisst wenn du ins jenseits kommst, darfst du nicht sagen: Ich gehöre zum scheich, denn du wandelst in asketerei und tust ein werk durch dich selbst, ohne dem scheich nachzufolgen«[149] — zugleich eine mahnung, nichts gegen oder ohne das geheiss und die methode des scheichs zu unternehmen. Er rezitierte einmal den vierzeiler:

Wir haben ausser(halb) dieser welt eine andere welt,
ausser(halb) von hölle und paradies einen andern ort.
Vagabunderei und verliebtheit sind unser kapital.
Koranleserei und asketerei sind eine andere welt[150].

Abū Sa'īds vorbehalte gegen die askese werden durch seine bedingte anerkennung grösserer aufwendungen und durch seine öftere zulassung enthemmten geniessens bestätigt. Die *Asrār* sind voll von berichten über gastmähler, die Abū Sa'īd selber veranstaltete oder zu denen er sich einladen liess. In Nēšābūr soll er für die ṣūfiyya selbst in moscheen gelage angeordnet und durchgeführt haben, eine absichtliche herausforderung andersdenkender[151]. In Mēhana ging er nach einem ausgiebigen frühlingsregen an den fluss und liess seine schüler baden[152]. Er konnte unter umständen sogar einen verstoss gegen gesetz und sitte verzeihen, wie bei jenem 'aliden in Ṭōs, der sich sexuellen aussschweifungen ergeben hatte[153]. Einst veranstaltete Abū Sa'īd in Pōšangān, einem dorf bei Nēšābūr, eine riesige einladung. Ein kritiker hielt das anzünden von tausend kerzen für verschwendung. Abū Sa'īd aber erklärte: »Nichts, was du für gott tust, ist verschwendung. Aber

[148] *Asrār* 276/Shuk. 345, 9-12.
[149] *Asrār* 180-181/Shuk. 218, 8-219, 1.
[150] *Asrār* 339/Shuk. 428, 14-15.
[151] *Asrār* 77 ff; 89-90/Shuk. 84 ff; 102-103. *Ḥālāt* 119-120/Shuk. 69-70: die rübengeschichte ohne gastmahl. Hier 291.
[152] *Asrār* 184-6/Shuk. 222, 19-225.
[153] *Asrār* 222/Shuk. 268, 6-269, 1. Hiervorn 67.

wenn du ein dāng silber für dein ich ausgibst, ist es verschwendung«[154]. Abū Sa'īd bezog also zu askese und lebensgenuss die gleiche distanz wie zu armut und reichtum.

Ältere beispiele gegen leistungen des weltverzichts

Diese haltung hatten andere fromme schon vor Abū Sa'īd eingenommen. Abū Ṭālib al-Makkī nennt diese einstellung das verhalten der erkenner, im gegensatz zum weg der geistlichen kämpfer und dem exerzitium der novizen[155], und zählt dafür schon sehr alte vertreter auf: Ma'rūf al-Karḫī bekam gute sachen und ass. Man sagte zu ihm: Dein bruder Bišr (al-Ḥāfī) isst davon nichts. Ma'rūf erwiderte: »Meinen bruder Bišr hat die gewissenhafte peinlichkeit (*wara'*) festgepackt (*qabaḍa*), mich die erkenntnis freigegeben (*basaṭa*). Ich bin ein gast im haus meines herrn. Wenn er mich speist, esse ich. Wenn er mich hungern lässt, fasse ich mich in geduld. Was habe ich mit protest und eigenem wählen zu tun?« Ein geistlicher bruder Bišrs (gest. 227/841) kam zu Bišr, als dieser im hause beim essen war. Bišr forderte ihn auf zu essen. Der besucher sagte: Ich faste. Bišr gab ihm ein stückchen brot und wiederholte die aufforderung. Der besucher ass. Bišr sagte: Jetzt bist du von der anfechtung des fastens befreit und hast mir noch freude bereitet. Eines morgens stand Bišr fastend auf. Da besuchte ihn Fatḥ al-Mawṣilī (gest. 220/835). Bišr gab einem diener eine handvoll geld und sprach: Kaufe uns die besten speisen, süssigkeiten und parfüme, die du findest. Etwas derartiges hatte er noch nie zu ihm gesagt. Der diener besorgte die speisen, und Bišr ass dann mit Fatḥ. Früher hatte er nie mit jemand gegessen. Ein ṣūfī sagte: »Wenn dir dein herr geld gibt, lässt er dir freie hand zu kaufen, was du willst und worauf du lust hast. Gibt er dir direkt zu essen, so iss das und wähle nicht etwas anderes!« Ibrāhīm b. Adham gab einem seiner frommen brüder geld und sagte: Kaufe uns damit rahm, honig und ḥawrānisches brot! Der geheissene fragte: Mit all dem geld? Ibrāhīm versetzte: »Nanu! Wenn wir etwas finden, essen wir wie männer, und wenn wir nichts haben, üben wir geduld wie männer«[156].

Wie Abū Sa'īd, so hatte schon Sahl at-Tustarī die eigene askese

[154] *Asrār* 107, 4-5/Shuk. 127, 10-12. *Ḥālāt* 70, 5-8/Shuk. 41, 9-11. Ein anderer einspruch gegen diese art verschwendung Abū Sa'īds in Nēšābūr hiervorn 66. Vgl. hier 291.

[155] *Qūt* 4, 59, ult (riyāḍat al-murīdīn fī l-ma'kūl).

[156] *Qūt* 4, 61, 2-12.

auf den anfang seiner mystischen laufbahn beschränkt. Ibn Masrūq bat Sahl, ihm etwas über seine anfänge zu erzählen: Was assest du? Sahl: »Pro jahr für drei dirham. Für einen dirham kaufte ich traubenhonig, für einen fett und für einen reismehl. Daraus buk ich 360 kügelchen und nahm jede nacht ein kügelchen, um damit das fasten zu brechen«. Ibn Masrūq fragte: Und jetzt? Sahl versetzte: »Ich esse ohne grenze und ohne einschränkung«[157]. Schon Ǧunayd zog einen religionsfrevler von guter herzensart (*ḥasan al-ḫuluq*) einem koranleser von schlechter herzensart vor[158], genau wie ein gerechter ungläubiger (wie Anōšarwān) lieber gesehen wurde als ein ungerechter gläubiger (wie Ḥaǧǧāǧ). Zu den vielen, die ähnlich dachten, hatte auch al-Ḥakīm at-Tirmiḏī gehört. Obwohl auch er zuerst strenge askese geübt hatte[159], schien ihm dann doch die bekämpfung der geschlechtskraft und der verzicht auf eine saubere erscheinung auf einem missverständnis der wahren askese, der des herzens, zu beruhen[160]. Zwei grosse ehemalige asketen hatten die askese als ein unding hingestellt. Ihre überlegungen waren verschieden. Der eine, Abū Ḥafṣ an-Naysābūrī, sagte: »Askese gibt es erst gegenüber erlaubtem, erlaubtes gibt es im diesseits nicht, also gibt es auch keine askese«[161]. Der andere, Šiblī, sagte: »Askese ist religiöse gleichgültigkeit: Das diesseits ist nichts, und askese gegen nichts ist (religiöse) gleichgültigkeit«[162]. Abū Bakr al-Wāsiṭī hatte gefunden, dass askese gegen etwas, was vor gott nicht so viel wie ein mückenflügel wiege, eigentlich sinnlos sei[163]. Autoritäten wie Sufyān aṯ-Ṯawrī, Aḥmad b. Ḥanbal, ʿĪsā b. Yūnus (as-Sabʿī, gest. 188/804) hatten als weltverzicht einzig das bewusstsein, dass die zeit für die bewährung kurz bemessen sei (*qiṣar al-amal*), gelten lassen wollen[164].

Wie für Abū Saʿīd war auch für manche ältere ṣūfiyya das, worauf es ankam, nicht der verzicht auf diesseitige glücksgüter, sondern der blick auf gott gewesen. Ibn ʿAṭāʾ hatte zu einem ḫurāsānischen filosofen, der sich kasteite, gesagt: »Weisst du denn nicht, dass das, wozu du dich mit deinem leib gesellen kannst, schmutz ist gegenüber dem, was du mit deinem herzen zu sehen bekommst, und dass das, was

[157] *Qūt* 4, 52, 17-21. Variante *Qūt* 4, 60, apu-61, 2.
[158] *Lumaʿ* 177, 9-10.
[159] *Badʾ (Buduww) šaʾn*, in *Ḫatm al-awliyāʾ*.
[160] Tirmiḏī: *Kitāb al-ḥuqūq*, hs. İsmail Saib I 1571, 196a-b.
[161] Qušayrī, kap. zuhd/komm. 2, 173.
[162] *Lumaʿ* 47, 10.
[163] *Taḏk*. 2, 278, 9-10.
[164] Qušayrī, kap. zuhd/komm. 2, 171.

du mit deinem herzen zu sehen bekommst, staub ist gegenüber dem, was du in deinem innersten (*sirr*) vor augen haben kannst? Habe gott vor augen im geheimen und öffentlichen, denn das (oder er) ist besser als alle deine werke und gottesdienste, zu denen du dich gesellst!« »Das gott-vor-augen-haben (*murāqaba*) aber bringt den zustand der gottesnähe mit sich«, schliesst Sarrāǧ seine mitteilung[165]. Yaḥyā b. Mu'āḏ ar-Rāzī hatte ebenfalls die erkenntnis gottes jenseits des entweder-oders zwischen dem streben nach der welt und dem verzicht auf die welt gesehen. »Die welt ist eine braut. Wer sie sucht, ist ihre zofe, und wer auf sie verzichtet, schwärzt ihr das gesicht, rupft ihr das haar aus und zerreisst ihr das kleid. Der gotterkenner jedoch beschäftigt sich nur mit seinem herrn und wendet sich ihr überhaupt nicht zu«[166].

Das bild des näherrückens

Das bild der ortsveränderung, das sowohl mit dem »einen schritt« als auch mit dem längeren beschreiten des weges zu gott, heraufbeschworen wird, ist in der ṣūfik alt. Abū Bakr aṭ-Ṭamastānī (gest. nach 340/952) hatte es in der auswanderung der profetengenossen »zu gott und dessen gesandtem« vorgeprägt gesehen. »Der weg ist klar«, hatte er gesagt, »und koran und spruchtradition stehen unter uns. Die profetengenossen hatten zwei vorzüge: Sie hatten äusserlich umgang mit dem profeten und wanderten innerlich aus zu gott (*hiǧra*); bei sich selbst fühlten sie sich fremd. Du brauchst nur an sure 4,100 zu denken, wo es heisst: 'Und wer sein haus verlässt, um zu gott und dessen gesandtem auszuwandern — wird er vom tod ereilt, so fällt seine belohnung zu lasten gottes'. Wenn nun von uns einer sich zu koran und spruchtradition gesellt, aus sich selbst, von den menschen und aus der welt in die fremde zieht und in seinem herzen zu gott auswandert, ist er der wahrhaftige, der das richtige treffende, der den spuren der profetengenossen folgende, nur dass die eigentlichen profetengenossen ihm ihren umgang mit dem profeten voraushaben«[167]. Oft, besonders später, stellte man sich die reise als einen aufstieg oder aufflug vor und sah das vorbild in der himmelfahrt des profeten[168].
Abū Sa'īd glaubte, auch im näheren zusammenrücken ein gutes

[165] *Luma'* 55, 19-56, 5.
[166] *Luma'* 39, 14-17, und 47, 11-13. Qušayrī, kap. zuhd (gegen den schluss)/komm. 2, 176. Hartmann: *Al-Ḳuschairis Darstellung*, 42.
[167] Sulamī: *Ṭabaqāt* 473, 3-10/Pedersen 496, 8-497, 4. *Ḥilya* 10, 382 (var.).
[168] Weiteres *Fawā'iḥ*, einleitung 87-93.

bild gefunden zu haben. In einer versammlung, die er in Ṭōs halten wollte, forderte der platzanweiser und veranstaltungsmeister (*mu'arrif*) die zahlreich erschienenen zuhörer auf, je einen schritt näherzurücken. Da schloss der scheich die sitzung schon vor ihrer eigentlichen eröffnung, indem er den segensspruch auf Mohammed und dessen familie von sich gab und anfügte: »Was ich hatte sagen wollen und alle profeten gesagt haben, hat er schon ausgesprochen: Jeder soll von dort, wo er ist, einen schritt näher heranrücken!« Er stieg vom sitz herunter und liess es an jenem tag bei dieser einzigen weisheit, die ihm alles zu sagen schien, bewenden[169].

Abū Sa'īds aufforderung, zu gott schön zu reisen, und zwar geistig, nicht mit den beinen[170], lässt sich zu einer äusserung Abū 'Uṯmān al-Maġribīs stellen, der von weither nach Nēšābūr gekommen war und dort 373/983-4 gestorben ist[171], aber das reisen an sich eher abgelehnt zu haben scheint und empfohlen hatte, lieber von seinem trieb, seiner lust und seinem willen fortzureisen[172]. Den blick eher auf die negative seite dieser reise nach innen, auf die mühsame arbeit der selbstläuterung, richtet ein spruch, in dem Abū Sa'īd den gang nach innen mit der kreisenden bewegung eines mühlsteins vergleicht. Er sass zu pferd vor einer mühle und lehrte: »Wisst ihr, was diese mühle erzählt? Sie sagt: Ṣūfik ist das, was ich tue. Ich empfange grobes und gebe feines zurück. Ich kreise um mich selbst. Ich reise in mich selbst, um das, was nicht sein soll, aus mir zu entfernen«, oder nach einer andern lesart: »In sich selbst hineinzureisen, um das, was nicht sein soll, aus sich zu entfernen, ist besser, als in der welt boden unter den füssen zurückzulegen«[173].

Das bild der standortsverlagerung erklärt sich leicht aus der alteingesessenen auffassung, dass man ṣūfī nur durch eine veränderung der person, durch eine betätigung, durch einen inneren vollzug werden könne, nicht durch blosse angliederung gelernten wissens, auch wenn dieses tiefste weisheiten enthalte. Die vita schildert das in einem gespräch, das Abū Sa'īd mit einem ehemaligen studiengefährten aus Marw, Abū Bakr-i Ṣābūnī[174] geführt haben soll. Dieser wunderte

[169] *Asrār* 216/Shuk. 260, 4-13.

[170] Hier 116.

[171] J. Pedersen: *Le Tunisien Abū 'Uṯmān al-Maġribī et le ṣūfisme occidental*, Études d'Orientalisme dédiée à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962, 705-716.

[172] Sulamī 480, 3-6/Pedersen 507, 10-12. *Taḏk*. 2, 310, 3-5.

[173] *Asrār* 287/Shuk. 360, 8-13. Unsichere textgestalt.

[174] Nicht identisch mit Abū 'Uṯmān Ismā'īl b. 'Abdarraḥmān aṣ-Ṣābūnī (gest. 449/1057), der mit Abū Sa'īd in Saraḫs studiert haben soll (hiervorn 49).

sich, es nicht über den gelehrten hinausgebracht zu haben, obwohl sie beide doch denselben unterricht genossen hätten. Abū Sa'īd antwortete, das liege an ihrer verschiedenen aufnahme des profetenwortes, das sie damals zusammen gehört hätten, nämlich des wortes: »Zum schönen islam gehört, alles zu lassen, was einen nichts angeht«. Ṣābūnī habe den satz bloss auswendig gelernt, Abū Sa'īd dagegen betätigt, das heisst alles entbehrliche aus seinem herzen entfernt und sich allein an das unentbehrliche gehalten. Dies sei gott, und gott habe gesagt (sure 6,91): »Sprich: Gott! Dann lass sie in ihrem geplauder weiterspielen!« Er zitierte noch sure 73, 9: »Es gibt keinen gott ausser ihm. Darum nimm ihn dir zum sachwalter!«[175]

Bedürftigkeit und aufrichtigkeit

Die triebkräfte, die der mensch mitbekommen haben muss, damit seine bewegung in der angedeuteten richtung in gang kommt und im gang bleibt, sind nach Abū Sa'īd bedürftigkeit (*iftiqār*, *niyāz*) und aufrichtigkeit (*iḫlāṣ*). Ohne diese gaben, die sich der mensch nicht durch arbeit erwerben kann, sondern als geschenk erhalten haben muss, schien Abū Sa'īd die ṣūfik hohle künstelei und leeres getue. Abū Sa'īd brachte damit zwei begriffe auf einen nenner, die al-Ḥakīm at-Tirmiḏī als gegensätze voneinander getrennt hatte — freilich ohne sich bewusst gegen die thesen Tirmiḏīs zu wenden, die er wahrscheinlich gar nicht kannte. Tirmiḏī hatte die spitzen dieser gegensätze »hilflosigkeit« (*iḍṭirār*) und — den gegenpol — »wahrhaftigkeit, ehrlichkeit« (*ṣidq*) genannt. Hilflosigkeit bedeutete für Tirmiḏī einen hohen religiösen wert. Die wahrhaftigkeit versah er mit einem negativen vorzeichen[176].

Für Tirmiḏī war »hilflosigkeit« die verfassung eines menschen, der eingesehen hat, dass ihn sein ehrliches bemühen nie retten wird und dass er ganz auf das eingreifen gottes angewiesen ist, wenn er zu einem ziel kommen und aus der sackgasse seines misserfolgs herausgeführt werden soll. Baut er nämlich auf seine eigene religiöse tüchtigkeit, so gerät er zwangsläufig immer tiefer in eine verhaftung ans ich und muss, um diesem falschen kurs zu entrinnen, eine kehrtwendung zur einsicht in seine hilfsbedürftigkeit vollziehen. Der begriff »hilflosigkeit«

[175] *Asrār* 214/Shuk. 257, 16-258, 10.

[176] *Ḫatm al-awliyā'*, index muḍṭarr, besonders 407-408. Tirmiḏī: *Aǧwiba*, hs. İsmail Saib I 1571, 132a-133a. Zu *faqr* s. Tirmiḏī: *Daqā'iq al-'ulūm*, hs. İsmail Saib I 1571, 45a-b. Die koranische grundstelle ist sure 27, 62: »Oder wer sonst erhört den hilflosen (*muḍṭarr*), wenn er ihn anruft, und behebt das unheil?«

(*iḍṭirār*) beschreibt vor allem diese erfahrung. Der begriff »bedürftigkeit« (*iftiqār*) betont eher das verlangen, das dieser einsicht folgt oder sie begleitet. Ibn 'Aṭā' forderte, wie andere, die bedürftigkeit nach gott und sprach einmal den satz aus: »Alles im himmel existiert nur durch die bedürftigkeit (*iftiqār*), und alles auf erden existiert nur durch die hilflosigkeit (*iḍṭirār*)«, womit er sure 8, 66 erklären wollte: »Er (gott) weiss, dass unter euch schwachheit ist«[177].

Abū Sa'īd nun gab der bedürftigkeit einen noch stärkeren gefühlsgehalt und sagte: »Ṣūfik durch vorsagen (*talqīn*) ist ein bau auf dung (*sirqīn*). Diese sache (die ṣūfik) kann niemand einfach mit einer nadel aufgenäht und nicht einfach mit einem faden angebunden werden[178]... Das ist nichts, was mit blossen worten besorgt werden könnte. Solange du nicht schneidest, läuft kein blut. Nur mittels der bedürftigkeit kann diese sache besorgt werden. Bedürftigkeit muss dasein«[179]. »Wahre knechtlichkeit ist zweierlei: Schöne bedürftigkeit nach gott, ein innerer zustand, und schöne nachahmung des gesandten gottes, etwas, woran das ich keinen anteil und keine freude hat«[180]. Diese bedürftigkeit war für Abū Sa'īd nicht mit dem willen zu erzwingen, sondern musste ohne eigenes zutun einfach dasein und bildete dann den nährboden für weitere gnaden. »Ihr muslime«, rief er, »es ist selten geworden, dass jemand davon (er meint das wissen um gott als dem einzigen handlungssubjekt) eine ahnung hat und seiner selbst satt geworden ist. Wann öffnet sich die sache? Sie öffnet sich nur der bedürftigkeit dessen, der ein verlangen (*bōy*) und eine not (*giriftārī*) spürt. Bedürftigkeit (*niyāz*) muss dasein! Bedürftigkeit muss dasein! Die bedürftigkeit ist aber etwas, was nur entstehen kann (*ḫāstanī*). Wollen (*ḫwāst*) nützt hier nichts. Die bedürftigkeit ist dann der magnet, der die geheimnisse der (höheren) wirklichkeit anzieht«[181]. Doch sagte er ein andermal, dass sie sich mit einem wollen oder streben (*irādat*) und einer traurigkeit (*ḥuzn*, wahrscheinlich über die einsamkeit) vergesellschafte[182]. Sie macht sich im herzen als ein brand (*sōz*), nach anderer, vielleicht schlechterer lesart als ein inneres rumoren (*šōr*), bemerkbar. Abū Sa'īd

[177] Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 8, 66, bei Paul Nwyia: *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, 54.

[178] Redensart *Asrār* 301, 2-3; 314, apu-pu/Shuk. 378, 12-13; 396, 12-13.

[179] *Asrār* 310, unten/Shuk. 391, 8-12 (ich folge Shuk.). Zu dieser bedürftigkeit vgl. auch hier 210.

[180] *Asrār* 306/Shuk. 385, 13-15.

[181] *Asrār* 317, oben/Shuk. 399, 8-13. Die übersetzung folgt einer mischung beider ausgaben.

[182] *Asrār* 305, 7/Shuk. 384, 4.

unterschied in anknüpfung daran zwei arten feuer, ein lebendiges und ein totes. Das tote, sagte er, sei das der hölle, das der finsternis (ohne erklärung) und das der beängstigenden verlassenheit (*waḥšat*), das lebendige dagegen das der bedürftigkeit, durch das das ich verbrannt werde. Wenn das geschehen sei, verschwinde dieses lebendige feuer, das im gegensatz zum ersten lichtcharakter trage, nicht, sondern verwandle sich in ein feuer der sehnsucht (*šawq*), das dann den mystiker stetsfort weiterbegleite. Denn, so erklärte Abū Sa'īd, »so wie es heute ein Verborgenes gibt, so wird es auch dereinst... ein Verborgenes geben. Zugang zu gottes sosein ist unmöglich. Wer ihn sieht, sieht ihn nur nach massgabe seines glaubens. Jenes licht (das heisst das feuer der sehnsucht) ist der glaube, der das herz zum auge bringt« (da nach orthodoxer islamischer lehre die menschen dereinst gott nicht mit dem herzen, sondern mit den augen schauen werden)[183]. Nach Abū Sa'īd ist gottes barmherzigkeit zwar so gross, dass er sünder braucht[184], aber nur das bewusstsein der bedürftigkeit gewährleistet ihnen die sicherheit, trotz ihrer sünden immer noch diener gottes zu sein. Adam habe diese bedürftigkeit (*iftiqār*), der teufel dagegen selbstruhm (*iftiḫār*) gezeigt[185].

Abū l-Ḥasan-i Ḫaraqānī mass nur der bedürftigkeit die kraft bei, das tor zum ziel aufzustossen[186]. Bahā'-i Walad bezeichnete gott als zufluchtstätte der bedürftigkeit, betrachtete die liebende bedürftigkeit als die voraussetzung für das erleben göttlicher nähe und paradiesischer freuden und glaubte sagen zu können, dass gott ihn selbst von kopf bis fuss mit dieser bedürftigkeit erfüllt habe[187].

Der komplex der aufrichtigkeit gehörte nicht so eindeutig zum bereich des dem willen entzogenen inneren verhaltens, ja wurde diesem manchmal sogar entgegengesetzt. Tirmiḏī hatte, wie gesagt, die wahrhaftigkeit (*ṣidq*) etwa im sinne von »sauberkeit und ehrlichem einsatz aller seiner kräfte« gefasst und ihr eine haltung gegenübergestellt, die dem eingriff aus dem hintergrund mehr spielraum lässt und sich der angewiesenheit auf die gnaden (*minan*) gottes stärker bewusst ist[188]. Nicht unähnlich scheint Yūsuf b. al-Ḥusayn ar-Rāzī (gest. 304/916-7) gedacht zu haben, denn er hatte gesagt, gegen die

[183] *Asrār* 308-309/Shuk. 388, 10-389.
[184] *Asrār* 287/Shuk. 360, 5.
[185] *Asrār* 316/Shuk. 398, 4-10.
[186] Aflākī 682, 6-11.
[187] *Ma'ārif* [I] 143.
[188] *Ḫatm al-awliyā'* 115f, 363, 386, 393f, 407. Hiervorn 78.

bestimmung gottes könnte er sich mit seiner bussfertigkeit, seiner aufrichtigkeit und wahrhaftigkeit bei gott nicht beliebter machen[189]. Abū Sa'īd al-Ḫarrāz aus Bagdad hatte in seinem *Kitāb aṣ-ṣidq* diesen gegensatz nicht aufgerissen, sondern hatte der wahrhaftigkeit in frommen und mystischen werken durchaus die fähigkeit zugetraut, den menschen der barmherzigkeit und belohnung durch gott zuzuführen, auf einen hohen mystischen standplatz zu bringen, ihn in frieden und freude (*ar-rawḥ wa-r-rāḥa*) eingehen zu lassen, ihn in die erkenntnis und in die nähe gottes zu versetzen[190]. Aber Ḫarrāz, dem konsequenten tawḥīd eines Aš'arī, Abū Bakr al-Wāsiṭī und Ibn Taymiyya kräftig vorarbeitend, hatte auch diese leistungen des menschen auf eine gnade gottes zurückgeführt und als ein wirken gottes verstanden[191]. Auch Ibn 'Aṭā' hatte den standpunkt Tirmiḏīs überwunden. Er kommentiert zwar sure 33, 8: »Und gott wird die wahrhaftigen nach ihrer wahrhaftigkeit fragen«, im sinne Tirmiḏīs, indem er erklärt: »Er wird sie danach fragen, wieso sie mittels ihrer wahrhaftigkeit zu jemand zu kommen suchten, zu dem man nur durch ihn selbst kommen kann. Dabei werden ihre leiber zerschmelzen und ihre hoffnungen zunichte werden, ihre wahrhaftigkeit wird lüge und ihre lauterkeit trübheit werden und der mensch wird sich von seinen schönen taten abgestossen fühlen. Wer sich für etwas unwichtiges interessiert, vergisst das, worauf es ankommt«[192]. Aber bei anderen gelegenheiten tritt er wie Ḫarrāz energisch für die wahrhaftigkeit[193] und natürlich auch für die aufrichtigkeit ein.

Hier ging Abū Sa'īd b. Abī l-Ḫayr wiederum einen schritt weiter. Er braucht in diesem zusammenhang bald »wahrhaftigkeit« (*ṣidq*), bald »aufrichtigkeit« (*iḫlāṣ*)[194], das zweite ein wort, das im arabischen auch gedankenverbindungen mit reinigung, erwählung und erlösung weckt, bei Abū Sa'īd im sinne der bedingungslosen unterordnung unter die herrschaft gottes und des abbruchs jeder bindung an eigene interessen. Diese aufrichtigkeit war für ihn wie ein keim, mit dem der mensch infiziert sein muss, um mystiker zu werden. Er nannte sie eine feinstubstanz (*laṭīfa*) gottes, die man sich nicht erwerben könne,

[189] Sulamī: *Ṭabaqāt* 190, 1-3/Pedersen 177, 9-13.

[190] Arthur John Arberry: *The Book of Trustfulness (Kitāb al-ṣidq) by Abū Sa'īd al-Kharrāz*, Islamic Research Association No. 6, Oxford 1937, arab. 60/englisch 49.

[191] *Book of Trustfulness*, arab. 72-74/engl. 58-60.

[192] Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 33, 8, bei Nwyia: *Trois œuvres*, 121.

[193] Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 39, 33; 40, 60; 48, 29; 55, 9; 70, 32, bei Nwyia 131, 134, 147, 153, 167.

[194] Hiervorn 115 und hier einige sätze weiter.

sondern die einem ohne eigenes zutun durch gottes güte eingegeben sein müsse. Er verwies auf sure 42, 19: »Gott ist huldvoll gegen seine knechte«. Er stellte sich den vorgang folgendermassen vor: Gott bringe im menschen zuerst jene bedürftigkeit hervor, dann schenke er ihr seinen blick und lege damit (?) durch seine güte und barmherzigkeit die feinsubstanz der aufrichtigkeit zu ihr ins herz. Diese feinsubstanz heisse auch »geheimnis gottes« (*sirr allāh*), weil nach einem angeblichen spruch des profeten »kein nahgestellter engel und kein ausgesandter profet« davon kunde erhalte. Das geheimnis gottes, die aufrichtigkeit, werde dann weiter nur durch den reinen blick gottes genährt[195]. Abū Sa'īd schloss auch die beiden engel, die des menschen taten verzeichnen, vom einblick in dieses geheimnis aus und sah in der feinsubstanz der aufrichtigkeit den einzigen stoff, der dem herzen ein leben über den tod hinaus und dem tod den charakter eines übergangs in eine andere welt verleihe: »Wessen leben durch sein ich besteht, dessen leben dauert nur bis zum hingang seines geistes. Wessen leben aber durch aufrichtigkeit und wahrhaftigkeit (*ṣidq*) besteht, der lebt durch sein herz und geht von einem heimwesen ins andere über. Aufrichtigkeit schreiben die beiden engel nicht auf, und von ihr erhält auch der nebenmensch keine kunde«[196]. Dass ein einziger atemzug ohne unaufrichtigkeit (oder augendienerei) und vielgötterei bis ans ende der zeiten wirke, hatte schon Ibn Munāzil gesagt[197]. Unter verwendung eines wortspiels und mit beiziehung zweier angeblicher aussprüche Mohammeds suchte Abū Sa'īd seinen zuhörern klarzumachen, dass ohne aufrichtigkeit (*iḫlāṣ*) eine erlösung (*ḫalāṣ*) nicht zu erwarten sei, mit aufrichtigkeit aber die wenigen werke, die auch er für unerlässlich hielt, genügten. Er sagte: »Bei einem herzen, in dem nicht von gott ein geheimnis sitzt, das nicht mit gott ein geheimnis hat und für gott kein gehör hat[198], ist es so, dass in diesem herzen keine aufrichtigkeit ist, und wer keine aufrichtigkeit hat, hat in keiner weise eine erlösung. Es gibt folgende nachricht vom gottgesandten. Dieser sagte: Am tag der auferstehung werden aufrichtigkeit und vielgötterei vorgeführt. Die beiden knien vor dem herrn nieder[199]. Gott spricht zur aufrichtigkeit: Geh du und deine leute ins paradies! und zur vielgötterei: Geh du und deine leute in die hölle! Dann

[195] *Asrār* 305/Shuk. 383, 15-384, 8. *Ḥālāt* 88/Shuk. 51, 9-16.
[196] *Asrār* 305/Shuk. 384, 9-11. Variante *Asrār* 323, unten/Shuk. 407, 13-16.
[197] Sulamī 368, 10-11/Pedersen 379, 10-11.
[198] Vielleicht: durch gottes wort nicht in eine erregung gerät.
[199] Lies *fa-yaǧṯuwāni*. Der ḥadīṯ steht auch *Asrār* 275/Shuk. 344, 11-16.

trug der gesandte gottes sure 27, 89-90, vor: 'Denen, die mit einer guten tat erscheinen, wird etwas noch besseres zuteil, und sie sind an jenem tag von angst frei. Die aber, die mit einer schlechten tat erscheinen, werden kopfüber in die hölle gestürzt. Wird euch etwa für etwas anderes vergolten, als was ihr getan habt?' Sucht die aufrichtigkeit, denn in der aufrichtigkeit liegt eine erlösung im diesseits und im jenseits. So sagte der gesandte gottes: Mu'āḏ, gib deiner religion aufrichtigkeit, dann genügen dir wenig werke!«[200] Die mit dieser aufforderung zugegebene möglichkeit, dass der mensch über besitz und nichtbesitz von aufrichtigkeit doch auch ein wort mitzureden habe, ist dem grundgedanken, dass gott darüber schon beschlossen hat, unterzuordnen. Nach Abū Sa'īd ist man wahrer bekenner eines einzigen handlungssubjekts (*muwaḥḥid*) und damit mystiker, das heisst einer, der aus diesem bekenntnis auch die praktischen folgerungen zieht, durch die aufrichtigkeit. Einst wurde Abū Sa'īd gefragt: Was ist aufrichtigkeit? Er gab zur antwort: »Der gottgesandte hat gesagt: 'Die aufrichtigkeit ist ein geheimnis gottes im herzen und in der seele (geist, *ǧān*) des menschen'. Gottes reiner blick ruht auf diesem geheimnis, die nahrung dieses geheimnisses stammt aus dem reinen blick der göttlichen erhabenheit (*subḥān*). Nur diese nahrung ist der dritte (*raqīb*) bei diesem geheimnis. Der einheitsbekenner (*muwaḥḥid*), der wirklich einheitsbekenner ist, ist dies nur durch dieses geheimnis«[201].

Ähnlich die wahrhaftigkeit (*ṣidq*). Abū Sa'īd wurde in einer versammlung die frage gestellt, was die wahrhaftigkeit sei und wie der weg zu gott verlaufe. Er erwiderte: »Die wahrhaftigkeit ist das depositum (*wadī'a*) gottes in seinen knechten. Das ich hat daran keinen anteil, denn die wahrhaftigkeit ist der weg zu gott, und gott will nicht, dass der ichbesitzer zu ihm findet«[202]. »Wer gott mit wahrhaftigkeit kennt, dem wird die urkunde der gottesfreundschaft (*wilāya*) ausgestellt«[203].

Die gnade der erwählung

Bedürftigkeit und aufrichtigkeit, diese voraussetzungen eines mystischen gottsuchens, sind aber nicht in jedermann vorhanden, sondern

[200] *Asrār* 304, unten/Shuk. 383, 4-15. Der satz an Mu'āḏ ist mir nicht auffindbar. Er steht auch nicht in dem untergeschobenen geistlichen vermächtnis Mohammeds an Mu'āḏ b. Ǧabal bei Ibn al-Ǧawzī: *Al-mawḍū'āt*, Medina 1968, 3, 184f.

[201] *Asrār* 305, oben/Shuk. 383, 17-384, 1.

[202] *Asrār* 301, unten/Shuk. 379, 14-18.

[203] *Asrār* 319, pu/Shuk. 402, 17.

auszeichnungen, die einigen zuteil werden, anderen versagt bleiben. Dass gott nach seinem unerforschlichen ratschluss gewisse menschen vor andern bevorzugt, einige auserwählt, andere zurücksetzt, einige rechtleitet, andere in die irre führt, gehört zum grundbestand der islamischen lehre. Auf die frage nach dem sinn von sure 28, 68: »Und dein herr schafft, was er will, und er wählt«, antwortete Abū Sa'īd: »Man muss vom herrn erwählt sein und tauglich und vom herrn ausgerüstet sein«[204]. Er unterschied drei arten von gottesnähe: 1) Eine nähe gottes in der distanz. Eine solche ist nach Abū Sa'īd unmöglich (da gott keinen ort hat). 2) Eine nähe gottes in seinem wissen und in seiner macht. Diese ist notwendig (da gott alles kennt und überall wirkt). 3) Eine nähe gottes in der güte und barmherzigkeit. Diese ist bloss möglich (da gott sie vielen ganz oder teilweise vorenthält)[205]. Wer damit ausgezeichnet wird, ist bevorzugt. Einmal wurde Abū Sa'īd gefragt, was glück (*dawlat*) sei. Er antwortete: »Darüber hat man viel geredet. Ich sage: Glück ist schönes zusammentreffen. Wenn es erscheint, war es vorewige fürsorge. Die fürsorge ergeht am anfang, die freundschaft (mit gott) zeigt sich am schluss. Man macht sonst alle farben erst im diesseits, aber die herzen hat er (gott) schon in der vorewigkeit gefärbt, heisst es doch sure 2, 138: 'Die färbung (*ṣibġa*) gottes! Wer gäbe eine bessere färbung als gott? Ihm dienen wir'.

Die leidenschaft zu dir ist die erste leidenschaft, die ich kannte.
Und das herz vergisst den ersten geliebten nie[206].

Dieses glück ist nichts, was man mit einer nadel aufnähen, mit einer schnur anbinden oder mit einer waage wägen könnte. Wenn es nicht ist, ist es nicht«[207].

Abū Sa'īd hielt an der geltenden lehre fest, dass der wert des menschen sich nach seinem herzen bemesse, war sich aber klar, dass dieses seinen wert als organ des inneren sehens nur durch eine besondere gnade gottes erhalte. Man fragte Abū Sa'īd nach dem spruch des profeten: »Gott blickt nicht auf eure gestalten und nicht auf euer geld, sondern auf eure herzen und auf eure werke (sic)«. Abū Sa'īd kommentierte: Der wert eines jeden ist sein herz, denn die gestalt ist die muschelschale und das herz das juwel. Könige

[204] *Asrār* 316, 14/Shuk. 398, 14-15.
[205] *Asrār* 321/Shuk. 404, 5-7.
[206] Vgl. den halbvers Abū Tammāms (gest. vielleicht 231/846) bei Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā aṣ-Ṣūlī: *Aḫbār Abī Tammām*, Kairo 1937, 263, 7: Die liebe gehört nur dem ersten geliebten.
[207] *Asrār* 314, unten/Shuk. 396, 6-13. Zur redensart am schluss vgl. hier 123, anm. 178.

blicken nicht auf die schale, sondern auf das juwel. Die juwelen aber sind verschieden. Der wert eines jeden ist sein herz, und das ende eines jeden wird durch sein herz bestimmt. Das herz kann aber nur sehen durch die (göttliche) güte und barmherzigkeit. So sprach gott (sure 5, 54): 'Dies ist die güte gottes. Er gibt sie, wem er will'. (Sure 3, 74:) 'Er zeichnet mit seiner barmherzigkeit aus, wen er will'[208].

Auch hinsichtlich des gelingens war die gunst gottes der grosse unsicherheitsfaktor, den jedes streben, besonders aber das mystische, einzukalkulieren hatte. Als Abū Naṣr-i 'Iyāḍī-i Saraḫsī das dogmatisch-scholastische studium bei Abū Muḥammad al-Ǧuwaynī in Nēšābūr aufgeben und Abū Sa'īd nacheifern wollte, hielt ihn — so die legendäre kunde — sein lehrer nicht davon ab, gab ihm aber zu bedenken, wie viel harte exerzitien dieser durchgemacht habe, und fügte zur weiteren warnung vor dem unüberlegten schritt hinzu: »Und selbst wenn hundert menschen die gleichen exerzitien durchmachen wie er, gibt gott ihnen nicht das, was er ihm gegeben hat. Mit dieser (unsicheren) erwartung willst du deine theologische arbeit aufgeben? Du verlierst die wissenschaft und erreichst doch nicht seinen zustand«. 'Iyāḍī musste es bei nüchterner betrachtung zugeben und begnügte sich damit, zeitweilig Abū Sa'īds versammlungen zu besuchen[209].

Qušayrī erblickte die ursache der verschiedenen schicksale der menschen in den verschiedenen willensarten gottes. Gottes wille (*irāda*) sei einer. Auf strafe ausgerichtet aber heisse er zorn, auf allgemeine gnaden ausgerichtet barmherzigkeit und auf besondere begnadung eines menschen ausgerichtet liebe[210]. Danach wäre ein erwählter im sinne Abū Sa'īds ein geliebter gottes. Anderwärts wird statt der liebe das wohlgefallen (*riḍā*) gottes in der vordergrund gerückt[211].

In einer zusammenfassung des werdegangs, den der mystiker durchmisst, schildert Abū Sa'īd die göttliche gnade, von der der mensch dabei abhängig ist und die er sich immer wieder vergegenwärtigen muss. Die frage, an die er anknüpft, ist die, wann denn der mensch von seinem eigenen wollen (*wāyist*, *bāyist*) frei werde. Abū Sa'īd antwortet: »Dann, wenn der herr ihn befreit. Das geschieht nicht

[208] *Asrār* 322, unten/Shuk. 406, 4-10.

[209] *Asrār* 131-132/Shuk. 154, 13-156, 5. Dieser 'Iyāḍī ist nicht identisch mit Abū Naṣr Muḥammad b. Nāṣir as-Saraḫsī al-'Iyāḍī al-Faqīh al-Wā'iẓ, den Subkī: *Ṭabaqāt*, nr 712, erwähnt, da dieser erst 464-532/1071-2-1138 gelebt hat.

[210] *Risāla*, kap. maḥabba/komm. 4, 85-86.

[211] *Risāla*, kap. riḍā. *Kašf ul-maḥǧūb* 219, 19-220, 1/Nicholson 177. Ibn-i Ḫafīf: *Mu'taqad*, in Daylamī: *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf*, ed. Schimmel, 291.

durch die bemühung des menschen, sondern durch gottes güte und herrscherlichkeit, durch gottes werk und gelingengeben. Zuerst bringt gott in ihm das wollen dieser sache hervor. Dann öffnet er ihm die tür der busse. Dann wirft er ihn in die vita purgativa, damit der mensch sich bemüht. Eine weile reckt dieser sich stolz in diesem seinem bemühen. Er wähnt, er komme vom fleck und tue etwas. Dann aber wird er dazu unfähig und findet keinen frieden (*rāḥat*), denn er ist nicht rein, sondern verschmutzt. Dann erkennt er, dass er diese gehorsamstaten mit selbstbewusstsein verrichtet hat. Er tut busse und erkennt: Es war durch das gelingengeben seitens des herrn gewesen, durch gottes güte und nicht durch meine bemühung. Das wahrnehmen meiner bemühung war polytheismus. Ist er dessen gewahr geworden, so zieht ein frieden in sein herz ein. Dann wird ihm die tür der gewissheit geöffnet. Er geht eine weile, nimmt von jedermann alles hin, erträgt erniedrigungen und weiss mit gewissheit, wessen tat das alles ist. Dann verschwindet der zweifel aus seinem herzen. Nun wird ihm die tür der liebe geöffnet, bis auch in dieser liebe das Selbst (?) erscheint, ichheit ihr haupt über die mitmenschen hinaus erhebt und er in dieser ichheit allerlei tadel hinnimmt. Tadel heisst: er nimmt alles, was ihn trifft, in liebe zu gott an und achtet des tadels nicht. Aber ein selbstbewusstsein meldet sich. Er sagt sich: *Ich* liebe. Auch darin läuft er eine zeitlang weiter, verlässt dann aber auch das. Er findet keinen frieden und keine freude (ruhe) und erkennt, dass der herr *ihn* liebt und ihn veranlasst, den herrn zu lieben. Er erkennt, dass der herr ihn damit beschenkt, dass all das gottes liebe und güte und nicht seiner eigenen bemühung zu verdanken ist. Wenn er dies eingesehen hat, empfindet er frieden. Dann wird ihm die tür des einheitsbekenntnisses (*tawḥīd*) geöffnet, damit er erkennt und sieht, und gott macht ihn erkennend, so dass er erkennt, dass alles von gott kommt. Die dinge sind durch gottes barmherzigkeit. Hier erkennt er, dass alles gott ist, alles durch gott ist und alles aus gott ist. Dieses ganze selbstbewusstsein hat gott den menschen nur auferlegt, um sie heimzusuchen und zu prüfen. Es ist ein fehler, den er durch sie gehen lässt mittels seines zwingherrentums, da er auch die eigenschaft der zwingherrschaft hat [212]. Der mensch blickt damit auf gottes eigenschaften und erkennt, dass gott der herr ist. Was er bisher bloss gehört hat, wird von ihm jetzt erlebt. Er sieht

[212] Das heisst als zwingherr, um sich auch als zwingherr zu erweisen, nicht nur als barmherziger.

es in wirklichkeit und blickt auf das tun des herrn. Dann erkennt er vollständig, dass es ihm nicht ansteht zu sagen: Ich oder von mir. Hier auf diesem standplatz bekommt der mensch eine unfähigkeit, und die willensregungen (*wāyisthā*) fallen von ihm ab. Der mensch wird frei und friedevoll (*āsūḏa*). Dann will der mensch, was gott will. Der wille des menschen hat aufgehört, und der mensch hat den frieden (*āsāyiš*) erreicht. Alles ist gott, und du bist nichts. Du sagst zwar schon jetzt: Ich bin niemand. Aber wenn gott eine haarspitze vorstehen lässt[213], beginnst du zu schreien. Zuerst muss das werk sein, dann kommt das wissen (oder erkennen), nämlich dass du erkennst, dass du nichts weisst, und erkennst, dass du niemand bist. Das ist nicht so ohne weiteres zu erkennen. Dies lässt sich nicht durch vorsagen und belehrung machen. Dies kann man nicht mit der nadel aufnähen und nicht mit einem faden anbinden[214]. Dies ist gabe gottes. Die frage ist nur, wem er es verehrt und wen er dieses erlebnis haben lässt. Es braucht die belehrung durch gott. Sure 12,37: Das ist etwas, was mich mein herr gelehrt hat. Sure 55,102: Der erbarmer, er hat dich den koran gelehrt«[215]. Der mystiker darf, ja muss sich also auf jeder stufe bewusst sein, dass er nicht nur allgemein in der gnade gottes steht wie die andern gläubigen, die dereinst ins paradies einziehen werden, sondern einer besondern gnade gottes teilhaftig geworden ist und damit zu den besonders erwählten zählt. Abū Sa'īd selbst glaubte, zu ihnen zu gehören.

Das Übergewicht von gottes güte über gottes strenge

Eine zweite islamische grundlehre, die viele asketen vergessen zu haben schienen, die Abū Sa'īd aber dauernd vor augen hatte und sich besonders angelegen sein liess, war die, dass gottes güte seine härte und strenge überwiegt, dass seine barmherzigkeit mächtiger ist als sein zorn. Von den älteren mystikern, die dieser überzeugung schon vor Abū Sa'īd ausdruck verliehen hatten, seien hier nur zwei genannt: Abū Bakr al-Wāsiṭī und Murta'iš (gest. 328/940). Wāsiṭī hatte gesagt: »Spekulieren auf rückzahlungen der gehorsamstaten

[213] Vielleicht: wie eine lanze gegen dich kehrt.

[214] Redensart hier 123, anm. 178.

[215] *Asrār* 300-301/Shuk. 376-378. Meine übersetzung ist leicht gekürzt und folgt einem mittleren kurs zwischen den beiden ausgaben. Einzelnes ist unsicher. *Wāyist* heisst hier aber wohl kaum devoir d'obligation religieuse (Achena 291-293).

heisst vergessen der güte (gottes)«[216], und Murta'iš: »Das beste werk ist, gottes güte im auge zu haben«[217]. Einige weitere optimisten dieser art werden hier im zwischenstück über Yaḥyā b. Mu'āḏ ar-Rāzī vorgeführt werden[218].

Abū Sa'īd sagte zu diesem thema: »Gott setzt überall sein eigenes anrecht hinter die anrechte der menschen. Mit edelmut und güte verzeiht er mängel in der pflichterfüllung gegenüber ihm und lässt sie hingehen, gestattet sich selbst aber solche mängel nicht hinsichtlich der anrechte der menschen, weil barmherzigkeit die eigenschaft gottes und unvermögen die eigenschaft der menschen ist.

Jawohl, edle handeln so, wie der könig handelte.
Dieser betrachtete den knecht mit dem auge der grösse«[219].

Gott will nicht gegen die menschen, sondern die menschen sollen gegen gott gewinnen[220]. Mit eigenen leistungen soll der mensch nicht aufzuwarten versuchen, um lohn einzuheimsen. »Solange einer die lauterkeit seines werkeverrichtens sieht, sagt er: Du und ich. Wenn dann sein blick auf die güte und barmherzigkeit gottes fällt, sagt er nur noch: Du, du. Damit wird seine knechtschaft erst wirklichkeit«[221]. Schon 'Alī al-Būšanǧī (gest. 348/959-960) hatte das tun des menschen ungünstig und im grunde als ungut eingeschätzt und gesagt: »Das gute, von uns getan, ist nur ein (positives) ausgleiten, denn eigenschaft von uns ist das schlechte«[222]. Abū Sa'īd sekundierte: »Wer von sich gut denkt, kennt sich nicht. Wer von gott schlecht denkt, kennt gott nicht«[223]. Abū Sa'īd stellte sich gottes güte geradezu als korrelat zur sündigkeit des menschen vor: »Wäre das verzeihen gott nicht das liebste, so hätte er nicht sein geliebtestes geschöpf, Adam, mit sünde heimgesucht«[224]. Und als er einmal gefragt wurde, wozu gott eigentlich die menschen erschaffen habe, ob er sie denn brauche, antwortete er: »Nein, sondern er hat sie aus folgenden drei gründen

[216] Sulamī 306, 3-4/Pedersen 306, 12-307, 1. Anṣārī: *Ṭabaqāt* 189 (var.). *Ḥilya* 10, 350. Qušayrī: *Risāla*, s.v. Abū Bakr Muḥammad b. Mūsā al-Wāsiṭī/komm. 1, 179. *Taḏk*. 2, 278, 16.

[217] Sulamī 352, 11-12/Pedersen 360, 2-3.

[218] Hiernach 159 ff.

[219] *Asrār* 301/Shuk. 379, 5-9.

[220] *Asrār* 262, unten/Shuk. 326, 16-18 (lies *rabiḥa*). Offenbarung gottes an David.

[221] *Asrār* 326/Shuk. 410, 16-18.

[222] Sulamī 461/13/Pedersen 484, 9 (var.).

[223] *Asrār* 318, ult-319/Shuk. 401, 16-17. Vgl. Ǧūzǧānī: Von gott gut zu denken ist letzte erkenntnis gottes. Von sich selbst schlecht zu denken, ist der urgrund der selbsterkenntnis (*Taḏk*. 2, 119, 5-6).

[224] *Asrār* 319, 2-3/Shuk. 401, 17-402, 1.

erschaffen: Erstens war (oder ist) seine macht gross. Dafür war publikum nötig. Zweitens war (oder ist) seine gebefreudigkeit (*ni'mat*) gross. Dafür waren verbraucher nötig. Und drittens war (oder ist) seine barmherzigkeit gross. Dafür waren sünder nötig«[225].

Solche äusserungen sind bei Abū Sa'īd natürlich nicht, wie in gewissen vierzeilern der art 'Umar-i Ḫayyāms, als einladung zu sündigen, sondern als trost für den gemeint, der sich seiner unfähigkeit, gottes anforderungen gerecht zu werden, bewusst ist. »Soviel wir auch tun: an diesem hof gottes können wir unsere hutecken nicht gerade machen«[226]. Abū Sa'īd sah auch die andere seite an gott sehr deutlich, ja glaubte, im unterschied zu den vielen, die es leicht hätten, weil sie gott nur als »erbarmer und barmherzigen« kennen gelernt hätten, gerade den »zwingherrn und gestrengen« erfahren zu haben[227]. Doch treten diese klagen und warnungen bei ihm zurück.

[225] *Asrār* 287/Shuk. 359, 18-360, 5.
[226] *Asrār* 311, 12-13/Shuk. 392, 7-8. Unsicherer wortlaut.
[227] *Asrār* 311, 9-10/Shuk. 392, 4-5.

8. ABŪ SA'ĪDS FRÖHLICHES HERZ

Freude: Abū Sa'īds dolce stil nuovo

Abū Sa'īds wissen, dass alles tun und geschehen letztlich von gottes willen hervorgebracht wird und alles in seiner hand ruht, wird also flankiert einerseits von einem wissen darum, dass er subjektiv eine besondere zuneigung gottes geniesse und durch dessen liebenden willen besonders erwählt sei, und andererseits von einem wissen darum, dass objektiv gott lieber gnade walten lasse als mit des gesetzes strenge zu richten. Ist schon das kernstück, der zuerst genannte fatalistische monismus, dazu angetan, den gläubigen — um mit Goethe zu sprechen — bei »mut und heiterkeit« zu halten [1], so müssen die überzeugung, persönlich vom glück besonders und in keineswegs selbstverständlicher art begünstigt zu sein, und die zuversicht, dereinst einem wohlwollenden richter gegenüberzustehen, ein empfindsames gemüt mit dankbarkeit und freude erfüllen. Qušayrī erzählt die legende: Ein profet kam an einem stein vorbei, aus dem viel wasser quoll, und wunderte sich darüber. Da gab gott dem stein die fähigkeit zu sprechen, und der stein sagte: »Seit ich gott sprechen hörte (sure 66, 6): 'Vor einem feuer, dessen brennstoff menschen und steine sind', weine ich aus furcht vor ihm«. Der profet betete, gott möge jenen stein in seinen schutz nehmen. Gott offenbarte ihm: »Hiemit nehme ich ihn vor dem feuer (der hölle) in meinen schutz«. Der profet ging weiter. Als er zurückkehrte, fand er, dass das wasser immer noch daraus hervorbrach, und wunderte sich darob. Da gab gott dem stein abermals die fähigkeit zu sprechen. Der profet fragte: »Warum weinst du, wo doch gott dir vergeben hat?« Der stein erwiderte: »Jenes war das weinen der traurigkeit und der furcht, dieses ist das weinen des dankes und der freude« [2].

Ḫarrāz hatte die dankbarkeit betont [3]. Nach guter alter auffassung hat jedoch der dank ein ewiges gewinde: Dankt man gott, so dankt einem gott wieder, wofür man dann von neuem zu danken hat, was gott ebenfalls wieder verdankt, und zuvor ist ja schon der erste dank

[1] Johann Peter Eckermann: *Gespräche mit Goethe*, Freitag, den 16. Februar 1827.
[2] *Risāla*, kap. šukr/komm. 3, 71-72.
[3] *Kitāb aṣ-ṣidq*, ed. Arberry, 45-47, 72-74/engl. 36-38, 58-60.

eine tat gottes gewesen[4]. Darum soll einer es aufgegeben und gott gebeten haben, sich selber zu danken[5]. Auch Abū Sa'īd fühlte sich dazu unfähig und legte sich verzichtend auf den rücken[6]. Ein andermal befahl er einem jünger in Nēšābūr, ihm ein ritualgebet vorzubeten und dabei alle lob- und dankworte (*ḥamd*) des korans herzusagen. Die koranstellen flossen dem mann nur so über die lippen. Abū Sa'īd sagte: Ich war nicht imstande, gott die danksagungen abzustatten, du hast mich vertreten, gott gebe dir alles gute![7] Er hatte gott mit dessen eigenen worten aus dem koran sich selber den dank aussprechen lassen. Einmal auf dem weg von Nēšābūr nach Buštaniqān wiederholte Abū Sa'īd immer wieder die worte: »Ach gott, mach mich zu einem der ganz wenigen!« Nämlich zu einem für gottes wohltaten dankbaren, sind doch nach sure 34, 13 »nur wenige meiner knechte wirklich dankbar«[8].

Abū Sa'īd war indes vor allem von freude durchdrungen und gab ihr so weiten raum und so starken ausdruck, dass sie als sein auffälliges merkmal hervorsticht. Freude wird dem menschen im paradies verheissen und war bei den frommen, solange sie auf erden wandelten, eher ein verdächtiger gast. Hienieden musste entsagung und traurigkeit herrschen, damit im jenseits dann die fülle und die fröhlichkeit sich einstellen konnten[9]. Nur unter gewissen voraussetzungen und mit bestimmten vorbehalten war freude auch hier zugelassen gewesen und dann möglichst nur in zusammenhängen und auf einer ebene, wo keine erinnerungen an das fröhliche leben der sorglosen oder die sorge überspielenden weltmenschen aufkommen konnten, das die dichter ihren gönnern anzuwünschen pflegten. Die freude hatte in den zusammenfassungen über die klassische ṣūfik bis auf Qušayrī nirgends einen platz unter den erstrebenswerten mystischen zuständen gefunden und fand auch später, bei Ġazzālī,

[4] Kalābāḏī: *Ta'arruf*, kap. 43. Qušayrī: *Risāla*, kap. šukr/komm. 3, 66 ff. Qušayrī: *Laṭā'if al-išārāt*, zu sure 52 (Ṭūr), bd 5, 40. Hartmann: *Al-Ḳuschairis Darstellung* 32-33. Josef van Ess: *Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī*, 191-193.

[5] *Ta'arruf*, kap. 43, schluss. *Taḏk*. 2, 139, 9-10 (Ḥallāǧ).

[6] *Asrār* 292, 12-13/Shuk. 368, 1.

[7] *Asrār* 133/Shuk. 157, 3-10.

[8] *Asrār* 279, ult-280, 5/Shuk. 350, 1-7.

[9] Muḥammad b. Qāsim an-Nuwayrī: *Al-ilmām bi-l-i'lām fī-mā ǧarat bihi l-aḥkām wa-l-umūr al-maqḍiyya fī waq'at al-Iskandariyya*, ed. 'Azīz Sūriyāl 'Aṭiyya, Hyderabad 1968 ff, 4, 117, 15-118, 1: Ibn 'Aṭā': Adam war ein geschlecht des paradieses. Der teufel raubte uns mittels der sünde auf die erde. Freude im diesseits ist also nicht am platz, sondern traurigkeit und weinen, solange wir in der diesseitigen welt sind, bis wir dann in die welt zurückbefördert werden, aus der wir entführt worden sind.

'Umar as-Suhrawardī und andern, nirgends in den ṣūfischen lehrbüchern ein sicheres, sondern nur ein flüchtiges [10] unterkommen, im gegensatz zu der traurigkeit (*ḥuzn*), der Qušayrī in seiner *Risāla* ein eigenes kapitel und die würde »einer eigenschaft der pfadbeschreiter« eingeräumt hat und die an den alten asketen und strengen frommen nicht hoch genug gerühmt wird. Eine ausnahme macht Abū Sa'īds jüngerer zeitgenosse Anṣārī (gest. 481/1089). Er fügte seinen oft kommentierten *Manāzil as-sā'irīn*, qism al-wilāyāt, auch ein kapitel über die freude (bāb as-surūr) ein [11]. Stellt man aber aus den worten und taten Abū Sa'īds alle die aussagen und vorkommnisse zusammen, in denen sich fröhlichkeit spiegelt, so erhält man einen längeren abschnitt, der Abū Sa'īds mystischer lebensführung eine eigene note gibt. Dieser zug ist bei ihm, verglichen mit anderen seiner zunft, so ausgeprägt, dass er als sein unverwechselbares, hervorleuchtendes kennzeichen gelten darf. In seinem fröhlichen herzen glauben wir eine für ihn typische eigenart, durch die er ein besonderes profil gewinnt, erblicken zu müssen. Richtig sagt Mohammad Achena, der übersetzer der *Asrār*, dass die freude ein grundelement seines geistigen lebens bilde [12]. Auch 'Abdulḥusayn-i Zarrīnkūb hebt als charakteristischen zug Abū Sa'īds seine fröhlichkeit und heiterkeit (*šādḫwārī u sabukrūḥī*) hervor [13].

Mit der fröhlichkeit, die Abū Sa'īd sucht und pflegt, gewinnt er als reifer mann auf dem hintergrund seiner asketischen jugend und der düsteren weltentsagung der ṣūfik überhaupt ähnlichkeit mit den lebensfrohen weltmenschen. Doch handelt es sich bei ihm um eine fröhlichkeit in deo, und man wird mit noch mehr recht sagen können: Abū Sa'īd hob mit seiner fröhlichen lebensart die alte vorstellung, dass zwischen der irdischen existenz und der wohnung im paradies in diesem punkt ein ausgleichender gegensatz bestehen müsse, auf und holte auf seine weise, wie es andere mystiker auf diese oder jene art auch taten, ein stück paradies auf die erde, nahm mit dem gefühl einer nähe zu gott ein element des jenseitigen lebens im diesseitigen voraus. Dabei braucht der lohngedanke, wenn die freude hienieden

[10] Im hinblick aufs jenseits *'Awārif* kap. 29 (168), im hinblick auf die zufriedenheit mit allem, was gott schickt *'Awārif* kap. 30 (191).

[11] Serge de Laugier de Beaurecueil: *Les étapes des itinérants vers Dieu*, Kairo 1962, durchgehende kapitelzählung nr 74.

[12] Mohammad Ebn E Monawwar: *Les étapes mystiques*, übers. Mohammad Achena, 14.

[13] *Ǧustuǧū dar taṣawwuf-i Īrān 3*, Maǧalla-i Dāniškada-i Adabiyyāt wa 'Ulūm-i Insānī-i Tihrān 86-87, 1353, 4.

dem dienst an gott gilt, nicht abgesetzt zu sein. Abū Sa'īd: »Wer sich aus seinem gedenken und seinem befehl nicht schon im diesseits ein vergnügen macht, wird sich im jenseits auch nicht das vergnügen seines anblicks und seines paradieses haben«[14]. Dadurch dass gott schon im diesseits an den erwählten herantritt und ihm damit eine gewisse bürde höheren lebens auferlegt, wird er schon hier der gleichen freude teilhaftig wie im jenseits. »Wisst, ihr muslime«, ruft Abū Sa'īd, »man wird euch nicht ohne bürde lassen! Trägst du hier die bürde der (auferlegten göttlichen) wirklichkeit, so erreichst du schon hier frieden und freude (*rāḥat*) und wirst das auch dereinst finden (*biyāsāyī*). Im andern fall legt man euch etwas falsches auf den nacken, wodurch ihr weder im diesseits noch im jenseits frieden und freude findet«[15]. Frieden und freude halten nach Abū Sa'īd überall da einzug, wo gottes nähe gespürt wird, gleichgültig ob im diesseits oder im jenseits. Man hätte dies aus sure 9, 40 herauslesen können, wo es heisst: »Sie nicht traurig! Gott ist mit uns«. Abū Sa'īd bezieht sich jedoch auf sure 29, 45: »Und das gedenken gottes ist grösser«. Seine ausführungen darüber schliessen mit einem ausblick auf die freude: »Dass gott seines knechtes gedenkt, ist grösser, denn der mensch kann gottes nicht gedenken, wenn nicht gott zuerst des menschen gedenkt. Das grössere ist, dass gott des menschen gedenkt und ihm dazu verhilft, seinerseits gottes zu gedenken. Genau betrachtet gedenkt gott dabei nur seiner selbst, der mensch ist niemand dazwischen. Der mensch rennt viel und eilt in der ganzen welt herum. Er glaubt, es gebe irgendwo frieden und freude (*rāḥat*). Doch ohne ihn (gott) gibt es nirgends frieden und freude. Wo immer du hingehst, wenn er nicht dabei ist, gibt es keinen frieden und keine freude. Er (gott) ist aber überall. Auch hier siehst du ihn.

Eine weile lief ich und nützte meine füsse ab.
  Doch ohne dich wurde mir kein gewinn zuteil,
bis ich schliesslich die hände an der huldigung deiner treue rieb,
  mich zu hause hinsetzte und frieden und freude fand«[16].

Richtige und falsche freude

Den hohen ort der richtigen fröhlichkeit, die sich von der der weltmenschen unterscheidet, bestimmt Abū Sa'īd recht genau an

[14] *Asrār* 324, 9-10/Shuk. 408, 6-7.
[15] *Asrār* 313, mitte/Shuk. 394, 15-395, 1. Unsicherer text, varianten.
[16] *Asrār* 313, untere hälfte/Shuk. 395, 1-11. Unsicherer text, varianten.

ihrem gegenteil, ja leugnet die möglichkeit wahren frohsinns am falschen ort. »Eines tages wandte er sich mitten im reden an einen anwesenden und sprach: Alle gefühle beängstigender verlassenheit (*waḥšathā*) kommen aus dem ich (oder: der triebseele). Tötest du dieses nicht, so tötet es dich. Bezwingst du es nicht, so bezwingt und unterwirft es dich«[17]. »Ṣūfik bedeutet den willen gottes in den menschen ohne die menschen (als mitwollende). Diese veränderung, wandelbarkeit, aufwallung und unruhe kommt alles aus dem ich (oder: der triebseele). Dort wo eine spur der lichter gottes (var. der wirklichkeit) vorhanden ist (?), ist keine verwirrung und keine aufregung, keine veränderung und keine wandelbarkeit. Mit gott gibt es keine beängstigende verlassenheit und mit dem ich keinen frieden und keine freude.

Der mann muss bei brennender leber lachend sein.
Solche männer sind allerdings nicht häufig«[18].

Die von Abū Sa'īd gemeinte freude ist ausdrücklich erst dann zu empfinden, wenn das herz von allen wünschen befreit ist, »denn gott spricht (sure 17, 70): 'Und wir haben sie vor vielen, die wir schufen, sichtlich bevorzugt'. Das heisst wir haben sie dadurch ausgezeichnet, dass wir ihnen den blick für die fehler ihres ichs (oder: ihrer triebseele) gaben. Und der gesandte gottes sagte: 'Wenn gott einem menschen gut will, lässt er ihn die fehler seines ichs (oder: seiner triebseele) erkennen', und: 'Wer auf das diesseits verzichtet, in dessen herzen lässt gott die weisheit wohnen'« usw.[19] Die menschen müssen die polytheismen und eigenen wünsche aus sich entfernen, um »frieden und freude zu finden«[20].

Als Ḥasan-i Mu'addib, Abū Sa'īds schüler geworden, seine liebe zu ansehen und geltung abgelegt hatte, wurde er »frei und froh« (*āzād u ḫwašdil*)[21].

Freude als pflicht

Abū Sa'īd betrachtet die freude geradezu als pflicht. Dies gilt schon für den monisten, der erkannt hat, dass gott alles macht und man sich gottes willen beugen muss. Abū Sa'īd bleibt nicht bei der

[17] *Asrār* 301, untere hälfte/Shuk. 379, 10-12.
[18] *Asrār* 306-7/Shuk. 386, 4-9.
[19] *Asrār* 324/Shuk. 408, 1-4.
[20] *Asrār* 295/Shuk. 371, 12. *Asrār* 324, 4-5/Shuk. 408, 1.
[21] *Asrār* 212, 6/Shuk. 256, 1 (nur »frei«).

herkömmlichen forderung nach zufriedenheit stehen, sondern verlangt das mitschwingen von freude. »Der 22. standplatz ist das bestehen (*baqā*). Sehen sie nach rechts, so erblicken sie gott. Sehen sie nach links, so erblicken sie gott. Sie sehen ihn in jedem zustand, bestehen dann durch sein bestehen, geben sich zufrieden mit seinem ratschluss, zeigen fröhlichkeit (*šādī*) über seine güte und gabe«[22]. »Rechthaberei (hader, kritik u.ä.) ist ungläubigkeit, etwas als nicht von gott kommend zu sehen, ist vielgötterei, fröhlich zu sein, ist pflicht«, sagt er[23]. Er rezitierte die verse:

Es ist alles richtig geworden, so wie es sein muss.
Es ist der zustand der fröhlichkeit. Fröhlich musst du sein!
Was hast du so lang traurigkeit und besorgnis?
Dein glück macht doch gerade das, was sein muss.
Der rat der minister nützt dir nichts.
Alles, was richtig ist, befiehlt das geschick selbst.
Das himmelsrad bringt keinen ersatzmann für dich aus den geschöpfen vor,
und wer dir geboren wird, wird nicht wie du geboren.
Gott verschliesst dir niemals eine tür,
ohne hundert andere zu etwas besserem zu öffnen[24].

Noch weniger grund zur klage und noch mehr grund zur freude hat der mensch, wenn er in allem, auch in seinen scheinbaren leistungen, den gütigen willen gottes erblickt. »Die viel beten und gottes gedenken und ausrechnen, was sie bei gott (aufgehäuft) haben — rechneten sie aus, was gott bei ihnen (aufgehäuft) hat, so würden sie frieden und freude finden (*istarāḥū*)«[25]. Wahrscheinlich gehört nicht hieher ein zitat über den mystiker Abū Ya'qūb an-Nahraǧūrī (gest. 330/941-2): er habe keine stunde in seinen gottesdienstlichen übungen und anstrengungen nachgelassen und sei keine stunde fröhlich (*ḫwašdil*) gewesen. Da habe er in seinem hader mit gott den ruf vernommen: Du bist nur ein knecht, sei doch einmal fröhlich (*istariḥ*)![26] Hier könnte der imperativ auch mit »ruhe doch einmal aus« übersetzt werden und nicht eine tiefere einsicht und umorientierung, sondern nur eine pause befohlen sein. Nahraǧūrī soll auch sonst über seine unfähigkeit, es

[22] Abū Sa'īd: *Maqāmāt-i arba'īn*, 60.
[23] *Asrār* 296/Shuk. 372, 14-15.
[24] *Asrār* 342/Shuk. 431, 23-432, 4.
[25] *Asrār* 321/Shuk. 404, 15-16. Anschliessend noch einmal präzisierung des richtigen und des falschen genusses durch die profetensprüche: »Hütet euch vor dem zusammensein mit den toten! Die toten sind die weltmenschen, die im genuss geboren sind. Hütet euch vor dem genuss, denn die knechte gottes sind keine geniesser«. Vgl. *Concordance*, s.v. tana''ama.
[26] *Asrār* 273/Shuk. 341, 9-12. In *Taḏk*. 2, 79, 24-80, 2 anscheinend verfälscht.

gott recht zu machen, traurig und über jede erlaubnis, ihm eine bitte um liebendes entgegenkommen vorzutragen, glücklich gewesen sein[27].

Abū Sa'īd hat die pflicht zur freude aber auch ausdrücklich aus der erwählung abgeleitet. Erwählte — und dazu rechnete er sich selbst und die kleine gemeinde, die sich um ihn geschart hatte — haben allen anlass fröhlich zu sein. Seine ausführlichen darlegungen über das geheimnis der aufrichtigkeit beschliesst er mit sure 10, 58: »Sprich: Über gottes güte und barmherzigkeit, darüber sollen sie sich freuen. Das ist besser, als was sie sammeln«[28], und fügt bei anderer gelegenheit, da er die gleiche koranstelle erwähnt, die bemerkung an: »Er (gott) sagte zu mir: Das ist besser (*ḫayr*), o sohn des Abū l-Ḫayr! Und ich sage zu euch: Das ist besser, ihr familie (*āl*) des Abū l-Ḫayr! Alle sind stolz auf etwas (oder: glücklich über etwas): die einen auf das diesseits, die andern auf das jenseits, die dritten auf die ränge, die vierten auf die guten taten (oder: gutpunkte bei gott). Ich erkläre euch: Das alles ist nichts, sondern nur er (gott) war, ist und wird sein«[29]. Möglich, dass er den satz des korans anders verstanden hat, nämlich nicht »Das ist besser«, sondern: »Er (gott) ist besser«.

Möglich auch, dass er sich selber als eine quelle verstanden wissen wollte, aus der die güte gottes in die welt fliesst, denn eines seiner letzten worte soll gewesen sein: »Die güte gottes ist so lange unbekannt, als sie da ist. Erst wenn sie vermisst wird, wird sie erkannt«[30]. Er könnte damit haben sagen wollen, dass er mit seinem tod eine lücke hinterlassen werde, dass mit ihm jene quelle versiegen werde. Es ist bekannt, dass er sich mit seinem nichtsein als einen aufgesperrten durchgang für gott betrachtete. Er sagte: »Überall wo von Abū Sa'īd die rede ist, werden die herzen froh, weil Abū Sa'īd nichts mehr von Abū Sa'īd bei sich hat«[31]. Der satz von der güte gottes, die erst bei ihrem aufhören voll erkannt werde, kann aber auch als ausdruck seiner eigenen schwäche vor dem tod aufgefasst werden, ähnlich dem wort Jesu: Mein gott, mein gott, warum hast du mich verlassen?

[27] Sulamī: *Ṭabaqāt* 380, 10-13/Pedersen 395, 9-12.

[28] *Asrār* 305/Shuk. 384, 7-8. Hier 125-127.

[29] *Asrār* 316, untere hälfte/Shuk. 398, 18-399, 1. Zur anrede hier 394.

[30] *Asrār* 356, 13-14/Shuk. 446, 4-5.

[31] *Asrār* 313, 5-6/Shuk. 394, 11-12. Hiernach 280. Faḫr ad-dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210) sprach auf der kanzel von Harē nach einer tadelnden rede an die bewohner der stadt den arabischen vers: Solange man lebt, wird man verkannt, aber gewaltig ist dann der verlust, wenn man vermisst wird. Ibn Ḫallikān nr 600 (4, 252).

Ältere gedanken zur freude

Sowohl die freude als auch die elemente, die ihre veranlassung bilden, sind schon bei mystikern vor Abū Sa'īd nachzuweisen. Hier nur wenige beispiele:

Murta'iš (gest. 328/939-40) zitiert wie Abū Sa'īd sure 10, 58 und stellt dazu den gedanken, dass niemand sich durch seine werke erretten kann, sondern jeder auf gottes güte angewiesen ist[32]. Zahlreich sind die hinweise auf die innere freude und fröhlichkeit des gottsuchers bei Muḥāsibī[33]. Er verlangt anbetung gottes einfach »in freude über deinen herrn«[34]. Sarī wusste von einer angeblichen offenbarung gottes an David, die lautete: »Über mich seid fröhlich und mein gedenken geniesset!«[35] Šiblī freute sich jeweils, wenn er glaubte, seinen freund (gott) mit etwas zu erfreuen[36], hielt jeden erkenner gottes für allen kummers bar und die freude an gott für besser als die traurigkeit vor gott[37]. Ǧunayd stellte Šiblī frieden und freude in aussicht, wenn er seine sache gott überantworte, Šiblī Ǧunayd, wenn umgekehrt gott ihm seinen kram überlasse, worauf Ǧunayd den satz ausgesprochen haben soll: »Šiblīs schwerter lassen blut tropfen«[38]. Nach Ibn al-Kātib (gest. nach 340/952) nimmt gott den in seine nähe, der über die süssigkeit des gottesgedenkens sich freut und dafür dankbar ist[39]. Nach Turūġbaḏī (gest. nach 350/961) ist die mühsal des gottsuchens eine freude[40], nach Daqqāq die fröhlichkeit dieses suchens vollkommener als die des findens, weil das erste die hoffnung auf das zusammenkommen, das zweite die befürchtung des verlustes in sich berge[41]. Ibn Ḫafīf definiert die hoffnung als freude über das bestehen von gottes güte[42] und den wahren weltverzicht als frieden und freude beim aufgeben von hab und gut[43], sieht aber in der traurigkeit eine notwendige schranke gegen zu grosse erregung[44]. Nach Daqqāq ist

[32] Sulamī 352, 17-353, 3/Pedersen 360, 8-12. *Taḏk.* 2, 87, 1-2.

[33] Hellmut Ritter: *Die Schrift des Ḥāriṯ ibn Asad al-Muḥāsibī über den Anfang der Umkehr zu Gott*, Glückstadt 1935, passim, und sonst.

[34] *Ādāb an-nafs*, hs. Carullah 1101, 64a, pu-ult.

[35] Qušayrī: *Risāla*, kap. ḏikr (gegen ende)/komm. 3, 165.

[36] Sulamī 347, 17-348, 3/Pedersen 353, 5-12.

[37] Sulamī 343, 9-12/Pedersen 346, 8-10.

[38] Sulamī 343, 4-6/Pedersen 346, 4-7.

[39] Sulamī 387, 14-16/Pedersen 403, 11-13.

[40] Sulamī 495, 1-2/Pedersen 524, 3-5. *Taḏk.* 2, 102, 11-12.

[41] *Taḏk.* 2, 194, 17-18.

[42] Qušayrī, kap. raǧā'/komm. 2, 205, unten.

[43] Qušayrī, kap. zuhd/komm. 2, 170, oben.

[44] Qušayrī, kap. ḥuzn/komm. 2, 215.

der gotterkenner fröhlich[45]. Besonders weitverbreitet ist die verknüpfung der freude mit der zufriedenheit, der ergebung, der gewissheit, dem gottvertrauen. Man führt dafür schon profetensprüche ins feld: Gott habe erquickung und fröhlichkeit in die zufriedenheit und in die gewissheit, kummer und traurigkeit in den zweifel und in die unzufriedenheit gelegt[46].

Auch vor der falschen freude am irdischen tand wird oftmals gewarnt und die freude am verlust weltlicher dinge und die freude der menschenflucht gerühmt. Ibn Masrūq (gest. 299/911-12): »Wessen freude sich an etwas anderem als gott entzündet, dessen freude hinterlässt sorgen[47]«. Ibn Ḫubayq: »Sei bekümmert nur über etwas, was dir dereinst schadet, und freue dich nur über etwas, was dich dereinst erfreut!«[48] Sarī as-Saqaṭī: »Wer will, dass seine religion unversehrt bleibt und sein herz und sein leib frieden und freude finden und sein kummer gering ist, der ziehe sich von den menschen zurück«[49]. Sarī wird fröhlich, wenn er etwas irdisches einbüsst. Darum wagt es Bišr al-Ḥāfī, ihn anzubetteln[50]. Die falsche freude Korahs an seinen schätzen wird schon in sure 28, 76 gerügt: »Freue dich nicht! Gott liebt die sich (ihres irdischen glückes) freuenden nicht«. Sahl at-Tustarī und al-Qāsim (as-Sayyārī, gest. 342/953) erkannten, dass Korah sich über etwas freute, worüber traurigkeit angezeigt gewesen wäre[51]. Die handbücher befestigen diese unterscheidung[52].

Manchmal sind es besondere erlebnisse mit gott, die den mystiker freudig stimmen, zum beispiel eine selbstenthüllung gottes[53] oder eine freundlichkeit gottes[54].

Abū Sa'īds freude in beiden welten kündet sich schon bei dem alten Dārānī an, der gesagt haben soll: »Jedes werk, wofür du nicht schon im diesseits belohnungsbarzahlung erhältst, wisse, dafür wirst du auch im im jenseits nichts erhalten. Gemeint ist: die freude der annahme

[45] *Taḏk.* 2, 197, 16-17.
[46] *Qūt* 3, 39, unten. Qušayrī, kap. yaqīn/komm. 3, 75. *'Awārif* kap. 30 (191).
[47] Sulamī 241, 10-11/Pedersen 237, 5-6. Ǧullābī 185, 9ff/übers. Nicholson 147. *Taḏk.* 2, 115, 21-116, 1.
[48] Sulamī 145, 1-2/Pedersen 134, 4-6. Qušayrī, artikel 'Abdallāh b. Ḫubayq. *Taḏk.* 2, 4, 13-14.
[49] Sulamī 50, 6-7/Pedersen 43, 4-5.
[50] *Taḏk.* 1, 275, 17-18.
[51] Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 28, 76 (hs. Fatih 262, 181b).
[52] *'Awārif* kap. 29 (168).
[53] Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 3, 139 (26b), zu sure 13, 39 (105b).
[54] *Taḏk.* 1, 222, 3-5.

dieser gehorsamstat (bei gott) muss dich schon hier erreichen[55]. Šaqīq findet eine freude für das diesseits und eine freude für das jenseits gewährleistet, wenn man vom reichtum in die armut gerät und diese lieber hat als jene[56], und drückt es auch so aus: »Dreierlei begleitet die armen: unbeschwertheit des herzens, leichte abrechnung (am jüngsten gericht) und fröhlichkeit der seele«[57]. Eine der geschichten, die über Šaqīqs bekehrung zum leben in frommem gottvertrauen überliefert sind, berichtet, dass er in schwerer hungersnot, als alle leute bedrückt waren, einen sklaven lachen sah, weil er einen herrn hatte, der ein eigenes dorf besass. Da soll er sich diesen sklaven zum vorbild genommen haben[58]. Ibn al-Muwallad (gest. 342/953-4) vertritt die theorie, dass der geist aus freude und der leib aus traurigkeit erschaffen sei, der erste daher emporstrebe nach dem ort der schau, der zweite abwärts nach der welt[59]. Später (462/1070), bei dem ismailitischen theosofen Nāṣir-i Ḫusraw, bildet die freude (*surūr*) die substanz der vernunft, weshalb auch nur der mensch, als vernunftbegabtes wesen, lachen könne[59a].

Mehrfach äussert sich al-Ḥakīm at-Tirmiḏī zur freude. Er unterscheidet scharf zwischen tadelnswerter und lobenswerter freude und verteilt sie auf zwei einander entgegengesetzte kraftzentren im menschen. Die tadelnswerte gibt er der triebseele (oder: dem ich), die lobenswerte dem herzen. Für die tadelnswerte beruft er sich auf sure 28, 76: »Freue dich nicht! Gott liebt die sich freuenden nicht«, und auf sure 13, 26: »Und sie freuen sich über das diesseitige leben, aber das diesseitige leben ist gegenüber dem jenseits nichts als eine verbrauchsware«. Für die lobenswerte freude bezieht er sich öfters auf sure 10, 58: »Sprich: Über gottes güte und barmherzigkeit, darüber sollen sie sich freuen. Das ist besser als alles, was sie sammeln«, und auf die ausserkoranischen gottesworte: »Sprich zu den gerechten (*ṣiddīqūn*): Über mich seid fröhlich, und meiner zu gedenken geniesset!«[60] »Denn meiner zu gedenken ist euch im diesseits eine

[55] *Taḏk.* 1, 234, 15-16.
[56] Sulamī: *Ṭabaqāt* 65, 1-4/Pedersen 57, 11-58, 2. *Taḏk.* 1, 201, 6-10.
[57] *Taḏk.* 1, 200, 24-201, 1.
[58] Ǧullābī 139, 3-11/Nicholson 112. *Taḏk.* 1, 197, 7-15.
[59] Sulamī 412, 7-9/Pedersen 429, 6-8.
[59a] *Ǧāmiʿ ul-ḥikmatayn*, edd. Henry Corbin et Muḥ. Muʿīn, Bibliothèque Iranienne 3, Teheran-Paris 1953, 116-117. Dazu Ibn-i Surḫ: *Commentaire de la Qasîda ismaélienne d'Abû 'l-Haitham Jorjânî*, Bibl. Iranienne 6, 1955, 20.
[60] *Ar-riyāḍa*, edd. Arberry et ʿAbdalqādir, Kairo 1947, 49 und 52/ed. Ḥusaynī, in Revue de la Faculté des Lettres, Alexandrien 3, 1946, 27 und 30. *Adab an-nafs*,

annehmlichkeit und im jenseits eine belohnung«. »Ihr habt mich vor eure wollustempfindungen gesetzt, und ihr seid mit mir zufrieden ohne meine schöpfung. So seid fröhlich über mich, und meiner zu gedenken geniesset! Bei meiner erhabenheit, das paradies habe ich (oder: ist) nur um euretwillen geschaffen«[61]. Die ausgangssituation des in die welt gestellten menschen ist die, dass die triebseele vorherrscht und einen krankheitsherd bildet, der auch das herz ansteckt. Der anfang zu einer besserung wird bewirkt durch ein licht der erkenntnis, das im herzen aufleuchtet. Diese erkenntnis verleiht dem herzen die einsicht in die bedauernswerte lage und stimmt es traurig. Darum die überlieferungen: »Der profet war dauernd traurig und gedankenschwer«, und: »Gott ist nie so angebetet worden wie durch lange traurigkeit«[62]. In diesem zustand ist das herz zwar traurig, aber die triebseele immer noch froh. Der nächste schritt ist der, dass der mensch versucht, von der gewonnenen einsicht her der triebseele jegliche freude zu entziehen, nicht nur die freude an sinnlichen genüssen und irdischen besitztümern, sondern auch an religiösen leistungen, denn für die triebseele ist die freude das lebenselement wie für den fisch das wasser[63]. Das ziel ist keineswegs, die freude der triebseele auf eine andere bahn zu lenken, da ja die triebseele dadurch nur gestärkt würde, sondern durch entzug der freuden die triebseele zum erliegen zu bringen. Hand in hand damit weicht die traurigkeit des herzens einem gleichmut gegenüber allen ereignissen, die die triebseele bisher trübselig oder fröhlich gemacht haben[64]. Im stets freier werdenden aufblick zu gott jedoch erfüllt sich das herz immer mehr mit freude. Das ist die richtige, die lobenswerte freude, das gegengift gegen das gift der freude, die in der triebseele sitzt, wie Tirmiḏī wiederholt bemerkt[65]. Die freude des herzens aber ist eine freude an gott[66], an gottes grösse[67], an gottes walten[68], an gottes gnaden[69], an gottes wohltat[70], an gottes güte und barm-

edd. Arberry et 'Abdalqādir ib. 95 und 103. *Al-akyās*, hs. İsmail Saib I, 1571, 75b, 76a, 77b. *Ağwiba*, ib. 131a-b. Offenbarung an David, hier 141.

[61] *Adab an-nafs* 103.

[62] *Riyāḍa* 66-67; 87-88/ed. Ḥusaynī 41-43; 60.

[63] *Ağwiba*, hs. İsmail Saib I 1571, 130a-132a. *Riyāḍa* 60-65/ed. Ḥusaynī 37-41.

[64] *Adab an-nafs* 95.

[65] *Riyāḍa* 49; 50; 63/ed. Ḥusaynī 27; 28; 39. *Akyās* 75b, 76a.

[66] *Riyāḍa* 60; 63; 64; 67; 74/ed. Ḥusaynī 37; 39; 40; 42; 38. *Akyās* 76b.

[67] *Riyāḍa* 54, ult/ed. Ḥusaynī 32.

[68] *Daqā'iq al-'ulūm*, hs. İsmail Saib I 1571, 42a.

[69] Ib. 37b.

[70] Ib. 37 b.

herzigkeit [71] u.ä. Tirmiḏī hat das ganze einmal in folgendem doppeltem gegensatzpaar zusammengefasst (ich kehre die reihenfolge unserer darstellung gemäss um): »Es liegen zwei arten von freude (*farḥatān*) vor: die freude der triebseele an der wollust und am genuss, und die freude des herzens an gott und an dessen güte und barmherzigkeit« [72]. An anderer stelle staffelt er die zwei (guten) freuden des herzens durch eine qualitätsunterscheidung noch so, dass die freude an gott auf eine höhere ebene zu liegen kommt als die freude bloss an gottes güte und barmherzigkeit: »Die lobenswerte freude zerfällt in zwei arten: eine freude an (oder: über) gott und eine freude an (oder: über) gottes güte und barmherzigkeit. Die freude an gottes güte und barmherzigkeit ist immer noch begleitet von dem denken an die triebseele (oder: das ich), bei der freude an gott selbst ist das denken an die triebseele verschwunden. Bei der freude an gott selbst ist das denken an die eigene triebseele im denken an den herrn verschwunden« [73].

Schon bei Tirmiḏī ist die fröhlichkeit des herzens stark verankert auch in der erkenntnis, dass widerstand gegen gottes bestimmung unmöglich und jegliches geschehen von gottes ratschluss geplant ist. Man nimmt unter diesem gesichtspunkt alles mit heiterkeit (*hašāša*), frohgemuter seele (*ṭalāqat an-nafs*) und fröhlicher miene (*bišr al-wuǧūh*) auf [74], sagt gott dafür noch lob und dank und ist gegen die schädlichen einwirkungen irdischen glücks unempfindlich: »Er (der mensch) muss sich also jegliche freude, an der die triebseele anteil hätte, versagen, um zu seinem herrn zu gelangen. Gelangt er zu seinem herrn, so erfüllt sich sein herz mit freude, fröhlichkeit und gewissheit über ihn. Dann schadet ihm nichts mehr, wonach er die hand ausstreckt, sei es diesseitiges oder jenseitiges, weil er jetzt alles von ihm (gott) annimmt, und wenn er es von ihm annimmt, lobt er ihn und dankt ihm. Seine glieder sind (auf gottes gebot) ausgerichtet, halten die vorschriften und sind geschützt durch die furcht vor gott, seine zunge ist (gottes) gedenkend, sein leib dankend und geduldig, weil sein herz von freude über gott erfüllt ist und die freuden am diesseits keinen platz mehr in ihm finden. Freut er sich über etwas vom diesseits, so freut er sich im grunde über das ihm zuteil gewordene wohlwollen, über die bestimmung und die huld gottes« [75]. »So ist der dank...

[71] *Akyās*, ib. 75 b.
[72] *Aǧwiba*, ib. 131 b.
[73] *Riyāḍa* 52/ed. Ḥusaynī 30.
[74] *Adab an-nafs* 98-99.
[75] *Riyāḍa* 63/ed. Ḥusaynī 39.

das gewahrwerden der gnaden, die freude über die gnaden, die hochschätzung der gabe (vielleicht zu verbessern in: des gebenden), die unterwerfung unter ihn, die demut vor seiner grösse und die heiterkeit des herzens... Dank ist freude des herzens über die wohltat deines herrn, dann ist bei dir dein herr gelobt. Wirst du mit unglück geschlagen und bleibst du dabei geduldig, so bist der gelobte du, nicht der herr«[76]. »Der dankbare kehrt zu seinem herrn zurück erfreut (*masrūr*), der geduldige kehrt zu seinem herrn zurück unterjocht (*maqhūr*). Dank ist freude des herzens über gott«[77]. Tirmiḏī zitiert die worte des alten Ḥabīb al-'Ağamī (gest. 156/772): »Mein herr, ich wurde so freudig, dass ich vor freude beinahe starb. Jemand wie du ist mein herr, und ich darf dein knecht sein. (Persisch:) O gott, ist es zu verwundern, wenn ich vor freude sterbe, wo ich einen herrn habe wie dich?«[78] Worte, die zu einem andern ausspruch Ḥabībs passen: »Es gibt keine augenweide für jemand, dessen auge nicht an dir seine weide findet, und keine freude für jemand, der sich nicht an dir freut. Bei deiner gewaltigkeit, du weisst, dass ich dich liebe«[79].

Tirmiḏī gehört mit Šaqīq al-Balḫī zu denen, die im gegensatz zu Muḥāsibī den lohngedanken weitgehend überwinden und das paradies nur als vorziel gelten lassen. Ihnen geht es um den anschluss an gott selbst, und an gott entbrennt darum auch ihre grösste freude. Paul Nwyia hat uns mit zwei texten Šaqīqs bekannt gemacht[80], die wenn sie echt sind, Šaqīqs schon erwähnte freude noch deutlicher auf gott gerichtet zeigen. Nach dem kürzeren, der nichts weiter als eine modifizierte zusammenfassung des längeren ist, steigen die vertreter der wahrhaftigkeit (*ahl aṣ-ṣidq*), wie er diese frommen nennt, über drei stufen auf: von der stufe des weltverzichts und der furcht vor gott und der hölle über die stufe des verlangens nach dem paradies zum frieden und zur barmherzigkeit gottes, der nun allein die freude und die fröhlichkeit ihres herzens wird. In der grösseren schrift nennt er die letzte stufe die stufe der gottesliebe und schildert den, der es so weit gebracht hat, als einen menschen, der stets lächelt und

[76] *Daqā'iq al-'ulūm*, abschnitt über ṣabr und šukr, hs. İsmail Saib I 1571, 37b.
[77] *Daqā'iq*, ib. 41a.
[78] *Adab an-nafs* 103. *Ki man* der hs. ist zu halten. Statt *bi-mīr* ist *bi-mīram* zu lesen oder *na-mīram*. Im letzten fall wäre zu übersetzen: »Es ist nur zu verwundern, dass ich nicht sterbe...« Yūsuf b. Ismā'īl an-Nabhānī: *Ğāmi' karāmāt al-awliyā'*, Kairo 1329, I, 388, gibt als todesjahr Ḥabībs 125/743 an.
[79] *Ḥilya* 6, 154. *Ṣifat aṣ-ṣafwa* 3, 239.
[80] *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut 1970. Derselbe: *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, Beirut 1973, 15-22.

eine gewinnende liebenswürdigkeit ausstrahlt. Er vergleicht die lichter, die dem über diese drei stufen schreitenden erscheinen, mit stern, mond und sonne. Ähnlich beschreibt Tirmiḏī die einzig gott sich zuordnenden: »Wessen herz durch gott lebendig gemacht wird und dann zu gottes gebot und verbot zurückkehrt, dem fällt die befolgung von gottes verbot und gebot nicht mehr schwer, und in seinem herzen tritt nicht mehr die freude an der belohnung auf. Ist es nicht einfach unmöglich, dass dort die freude am lohn überhaupt noch sichtbar wird, nachdem das herz erfüllt worden ist von einer freude an seinem gott und herrn? Wie sollte ein gläubiger solches noch für gross erachten, wo doch das paradies eine blosse schöpfung des herrn ist? Und wie sollte die freude des herzens an seiner schöpfung aufkommen, wo doch seine freude über seinen herrn jubelt? Ist dies von ihm erstreben zu wollen nicht ebenso unmöglich, wie wenn er einen stern in der nähe der sonnenstrahlen erblicken wollte? Das licht des sterns ist wohl da, aber für das auge dieses betrachters ist es unmittelbar neben dem sonnenlicht verschwunden. Erst wenn dieses von jenem sich wieder entfernt und sich dem untergang nähert, tritt die helligkeit des sterns wieder hervor«[81]. Die himmelslichter sind bei Šaqīq die zustände des gottsuchers, bei Tirmiḏī dessen ziele.

[81] *Daqā'iq al-'ulūm*, abschnitt mas'ala fī waṣf al-munfaridīn (nicht mufarridīn oder mufridīn), hs. İsmail Saib I 1571, 33b.

9. ZWISCHENSTÜCK: YAḤYĀ B. MUʿĀḎ AR-RĀZĪ UND DIE HOFFNUNG

Furcht und hoffnung

Die angeführten beispiele zeigen, dass Abū Saʿīd nicht als erster und einsamer streiter gegen den finsteren ernst und die tränenreiche traurigkeit der frühen islamischen asketen bis weit über al-Ḥasan al-Baṣrī hinaus angetreten ist, sondern dass schon vor ihm andere das bild durch die heiteren lichter einer religiösen fröhlichkeit aufgehellt hatten. Doch bei allen, die dafür in frage kommen, ist die fröhlichkeit nur die kehrseite der betrübnis über ihre sünden und das ergebnis eines versuchs, diese zu überwinden, nirgends ein keimling, der von anfang an sein lebensrecht anmeldet und aktiv durchsetzt, nirgends der bezeichnendste teil, die grundhaltung ihrer frömmigkeit. Als fröhlicher typ vor Abū Saʿīd ist mir nur Abū ʿAbdullāh-i Dāstānī bekannt, der einmal bei Abū l-ʿAbbās-i Qaṣṣāb in Āmul, als Abū Saʿīd sich bei ihm befand aufgetaucht sein soll[1]. Ein zweifelhafter Ǧamrat ul-ḥubb, den Ǧullābī unter den jüngeren ṣūfiyya von Ḫurāsān aufführt und als einen »meister mit gutem inneren und heiter« (*ḫurram*) beschreibt[2], ist unbedeutend und keinesfalls älter als Abū Saʿīd. Doch hat Abū Saʿīd auf einem benachbarten gebiet einen vorgänger: Yaḥyā b. Muʿāḏ ar-Rāzī (gest. 258/872)[3]. Yaḥyā galt schon seinen zeitgenossen, aber auch später, als einseitiger vertreter der hoffnung (*raǧāʾ*), gemeint ist der hoffnung auf die barmherzigkeit gottes.

Die ṣūfik verlangte im allgemeinen ein gleichgewicht zwischen der hoffnung auf die barmherzigkeit und der furcht vor dem zorn gottes; so alle handbücher. Nach Abū Bakr al-Wāsiṭī (gest. nach 320/932) verbreitet die furcht finsternis, die hoffnung tageshelle[4], nach Abū Ṭālib al-Makkī gleicht umgekehrt die furcht dem tag und die hoffnung der nacht[5]. Wāsiṭī bezeichnete furcht und hoffnung auch als zwei

[1] *Asrār* 57, 3-4/Shuk. 60, 12. *Ḥālāt* 23-24/Shuk. 14, 6-17.

[2] *Kašf ul-maḥǧūb* 216, 7/fehlt bei Nicholson 173-174. Aus der sprache kennt man sonst die wendung *ǧamrat al-ḥarb*, so etwa die kohlen des kriegs bei ʿAlī al-Ḥusaynī: *Aḫbār ad-dawla as-salǧūqiyya*, ed. Muḥammad Iqbāl, Lahore 1933, 61, 2.

[3] Yāfiʿī: *Mirʾāt al-ǧinān*, erwähnt Rāzī zuerst richtig unter dem jahr 258, bringt ihn dann aber noch einmal unter dem jahr 628 (sic).

[4] *Lumaʿ* 63, 5-9. Baqlī: *Šaṭḥiyyāt* 296, § 528. Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 32, 16 (192b).

[5] *Qūt* 2, 120, 4.

zügel, die der triebseele angelegt würden, damit sie nicht ihren albernheiten nachgehen könne, allerdings auch mit dem für Wāsiṭīs überzogenen monismus charakteristischen zusatz, dass beide zustände nichts nützten und gott von solchen gesichtspunkten aus falsch eingeschätzt werde[6]. Möglicherweise übernahm er das bild von Sahl at-Tustarī, um es zu kritisieren. Dieser hatte gesagt: »Hoffnung und furcht sind zwei zügel für den menschen. Wenn sie gleich sind, sind seine zustände in ordnung. Überwiegt eines, so geht das andere zugrunde. Der profet sagt: Wenn hoffnung und furcht des gläubigen gewogen würden, hielten sie sich die waage«[7]. Derselbe Sahl nannte die furcht männlich, die hoffnung weiblich und soll damit gemeint haben, dass aus dieser verbindung die wirklichkeiten des glaubens hervorgingen[8], woraus Abū Ṭālib al-Makkī die überlegenheit der furcht ableitet[9]. Vielleicht war Abū ʿAlī ar-Rūḏbārī (gest. 322/934) der erste, der furcht und hoffnung mit den beiden flügeln eines vogels verglich und von diesen gleiche stärke verlangte, damit der vogel richtig fliegen könne[10]. Dieser formulierung stimmt auch Makkī zu[11] und fordert gleichgewicht[12]. Zuweilen wird noch die liebe und weiteres angefügt. Schon Šaqīq hatte die reihe furcht, hoffnung und liebe aufgestellt[13]. Ihm folgten sein schüler Ḥātim al-Aṣamm[14] und Abū ʿAlī al-Ǧūzǧānī[15]. Daher kommt später Ibn Qayyim al-Ǧawziyya (gest. 751/1350) zu der allegorie: »Das herz ist auf seiner reise zu gott wie ein vogel: Die liebe ist der kopf, furcht und hoffnung sind seine beiden flügel. Wenn kopf und flügel in ordnung sind, fliegt der vogel gut. Wenn der kopf abgeschnitten wird, stirbt der vogel. Wenn die beiden flügel fehlen, ist er jedem jäger und raubtier ausgeliefert«[16].

[6] Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 32, 16 (192b). Sulamī: *Ṭabaqāt* 303, 16-19/Pedersen 303-304; 306, 3. Qušayrī, kap. ḫawf/komm. 2, 197-198. Qušayrī, artikel Wāsiṭī/komm. 1, 179. *Tadk*. 2, 278, 3-4. *Lumaʿ* 63, 4-5 (anonym). Laugier de Beaurecueil in Revue Thomiste 1969, 346.

[7] Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 17, 57 (119b, unten).

[8] Kalābāḏī: *Taʿarruf*, kap. 40 (69, 10-11/übers. Arberry 89). Variante bei Mawlānā: *Maǧālis-i sabʿa*, ed. Ahmed Remzi Akyürek, Istanbul 1937, 39. *Tadk*. 1, 265, 2-3.

[9] *Qūt* 2, 149, 7-8.

[10] Qušayrī, kap. raǧāʾ/komm. 2, 205. *Tadk*. 2, 286, 15-18. *Fawāʾiḥ*, einleitung 216.

[11] *Qūt* 2, 118, 5 v.u.; 120, 14.

[12] *Qūt* 2, 120, 15 ff.

[13] *Tadk*. 1, 200, 14-16.

[14] Sulamī: *Ṭabaqāt* 95, 2/Pedersen 83, 4-5.

[15] Sulamī 246, 7/Pedersen 242, 8. *Tadk*. 2, 118, 15-16.

[16] *Madāriǧ as-sālikīn* 1, 292-293. Saqaṭī hat noch schamhaftigkeit und vertraulichkeit angefügt (Sulamī 54, 10-11/Pedersen 47, 9-11. *Tadk*. 1, 282, 7-8). Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī

Ein anderes klischee für die zusammengehörigkeit der gegensätze stammt vielleicht von Ḥamdūn al-Qaṣṣār in Nēšābūr (gest. 271/884-5). Auf die frage, was die von ihm eingeschlagene richtung der malāma bedeute, antwortete er: »Die furcht der qadariyya und die hoffnung der murǧiʾa«, was ʿAṭṭār so interpretiert: Man müsse in der hoffnung so weit gehen wie die murǧiʾa, um von allen getadelt zu werden, und in der furcht so weit wie die qadariyya, um auch dafür von allen getadelt zu werden [17], weil ja eine absicht der malāmatiyya die war, immer von neuem in schlechten ruf zu geraten. Ibn Sabʿīn (gest. 668-9/1269-71) erklärt die ausdrücke so: »Es ist nichts gutes in den waʿīdiyya und auch nicht in den murǧiʾa. Denn die waʿīdiyya behaupten, gott vergebe keine sünde, und die murǧiʾa behaupten, gott bestrafe keine sünde. Die ersten zerstören die formel von gottes alleiniger handlung (*tawḥīd*), die zweiten die formel von der menschlichen gehorsamspflicht (*taklīf*). Beide vernichten die geltung zweier hoher eigenschaften und schöner namen des schöpfers, als hätten sie nie sure 40, 1-3 gelesen, wo es heisst: 'Ḥm, herabsendung des buches von gott, dem gewaltigen, allwissenden, dem sündenvergeber, busseannehmer, dem hart strafenden und langmütigen. Es gibt keinen gott ausser ihm. Zu ihm geht die bahn'« [18]. Der dichter Sanāʾī verwendet den gemeinplatz allgemeiner, und gerade nicht im sinne der malāmatiyya, in den beiden versen:

Die den weg der religion beschritten
und das gesicht vor der verrufenheit beim volk verhüllten,
waren der mittelstein in der halskette der sunniten,
waren weder ḥarūriten noch murǧiʾiten [19].

Einer von zwei Makḥūlen brachte auch diese redensart in den dreischritt furcht, hoffnung und liebe. Er sagte: »Wer gott nur mit furcht anbetet, ist ḥarūrit (= ḫāriǧit). Wer ihn nur mit hoffnung anbetet, ist murǧiʾit. Wer ihn nur mit liebe anbetet, ist ketzer (*zindīq*). Wer aber gott mit furcht, hoffnung und liebe zugleich anbetet, der

(gest. 381/992) vereinigung und ausgerichtetheit (Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī: *Al-muqābasāt*, nr 90, Bagdad 1970, 343-344; die furcht als erste stufe ist durch druckfehler ausgefallen. Richtig in Sandūbis ausgabe Kairo 1929, 303).

[17] Sulamī: *Ṭabaqāt* 129, 1-2/Pedersen 119, 4-5. *Taḏk*. 1, 333, 24-334, 4. Über den bedeutungszusammenhang und die vielleicht sekundäre sprachliche differenzierung von *arǧā* und *arǧaʾa* (hoffen lassen und vertagen) s. die ausführungen von Josef van Ess: *Das* Kitāb al-Irǧāʾ *des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya*, Arabica 21, 1974, 28-29.

[18] *Rasāʾil Ibn Sabʿīn*, ed. ʿAbdarraḥmān Badawī, Kairo ohne jahr, 307.

[19] *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa*, ed. Mudarris-i Raḍawī, Teheran 1329, 676, 7-8.

ist monotheist (monist)«[20]. Ibn Taymiyya hat später diesen satz übernommen, aber den namen seines urhebers verschwiegen[21].

Yaḥyā b. Muʿāḏ ar-Rāzī hat alle diese ansichten noch durchaus geteilt. Abgesehen von einigen seiner aussprüche, die der traurigkeit, dem weinen und der furcht das wort reden[22], räumt er auch dem gespann furcht und hoffnung den angestammten platz ein. »Furcht und hoffnung sind die beiden beine des glaubens«, erklärt er. »Der fürchtende dient gott aus furcht vor dem beziehungsabbruch, der hoffende hat hoffnung auf ein zusammenkommen. Ohne gottesdienst gelingt weder furcht noch hoffnung. Gottesdienst selbst hinwiederum geht nicht ohne furcht und hoffnung«[23]. Die sünde ihrerseits, die auf die gnade spekuliert und vor der strafe zurückschrickt, ist zwischen jener falschen hoffnung und dieser furcht »wie ein fuchs zwischen zwei löwen«[24]. Auch Yaḥyā b. Muʿāḏ sieht die gefahren der einseitigkeit: »Wer gott nur aus furcht anbetet ohne hoffnung, versinkt in den meeren der (schweren) gedanken (?)[25]. Wer gott nur aus hoffnung anbetet ohne furcht, verirrt sich in den wüsten der betörung. Wer aber gott mit furcht und hoffnung zusammen anbetet, der ist ausgerichtet auf der strasse des gottesgedenkens (?)«[26]. Auch für Yaḥyā besteht der glaube aus dreierlei: »Furcht, hoffnung und liebe. In der furcht liegt das unterlassen der sünde beschlossen, damit man vor der hölle bewahrt bleibt, in der hoffnung das eintauchen in den gehorsam, damit man das paradies erreicht, und in der liebe das aufsichnehmen der widerwärtigkeiten, damit man das wohlgefallen gottes gewinnt«[27]. Auch Yaḥyā kann die liste verlängern[28].

[20] *Qūt* 2, 158, 4-6, hat an-Nasafī. Das ist Abū Muṭīʿ Makḥūl b. al-Faḍl (gest. 318/930); Sezgin GAS 1, 601-2, wo noch Massignons *Passion*[1] 27 angefügt werden könnte. Gazzāli: *Iḥyāʾ* 4, 163, 11-13, hat Makḥūl ad-Dimašqī. Das wäre Abū ʿAbdallāh Makḥūl (gest. um 113/731); ʿAsqalānī: *Tahḏīb at-Tahḏīb*, 10, 289-293; *Ḥilya* 5, 177 ff; *Šaḏarāt*, jahr 113. Vgl. rāfiḍiten, murǧiʾiten, ḫāriǧiten bei Muḥāsibī (Josef van Ess: *Gedankenwelt* 8).

[21] *At-tuḥfa al-ʿirāqiyya* 60, 9-11, in Maǧmūʿat ar-rasāʾil al-munīriyya 2, ende.

[22] Sulamī 112, 12-13/Pedersen 103, 1-2. Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 17, 34 (119a). Daylamī: *ʿAṭf al-alif*, 86. Qušayrī: *Risāla*, kap. ḫawf/komm. 2, 193; kap. maʿrifa/komm. 4, 71. *Taḏk*. 1, 300, 1-4; 304, 3-4; 307, 2-3; 310, 22-24.

[23] *Taḏk*. 1, 299, 1-6.

[24] *Taḏk*. 1, 303, 13-14.

[25] *Qūt*: *aḏkār*, *iḏḏikār*, vielleicht zu verbessern in *afkār* (so Ġazzālī).

[26] *Qūt*: *aḏkār*. Ġazzālī: *iddikār*. *Qūt* 2, 158, 2-4. Ġazzālī: *Iḥyāʾ*, 4, 163, 10-11.

[27] *Taḏk*. 1, 306, 17-21.

[28] Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 17, 34 (119a), zu sure 27, 91 (177a), zu sure 29, 17 (184a).

Bevorzugung der furcht

Helmer Ringgren hat gezeigt, dass im koran die furcht vor gott in einen komplex gehört, der weit über die angst und das zagen hinausreicht und sich um die anerkennung von gottes herrschaft und geboten legt[29]. Die gottesfurcht (*taqwā*, *tuqā*) umfasst in diesem sinne sowohl die angst vor gott als auch das sicherheitsgefühl in der zuordnung zu ihm und die hoffnung auf seine barmherzigkeit. Doch liegt in der ermahnung an die menschen der akzent naturgemäss auf der angst, die sie vor gott haben sollen. Die alten frommen haben daher gerade in ihrer hoffnung, vor gott bestehen zu können, und in ihrem bewusstsein der sündigkeit vor allem die furcht kultiviert und gefordert. Die hoffnung schien ihnen die gefahr zu enthalten, dass man sich vorzeitig in sicherheit wiege und die gebote gottes zu leicht nehme. Muḥammad b. Wāsiʿ (gest. 127 oder 123/745-6 oder 740-1), der wie manche andere so traurig auszusehen pflegte wie eine mutter, die ihr kind verloren hat[30], soll gesagt haben: »Wahrhaftig ist ein wahrhaftiger nur, wenn er voller furcht ist vor dem, auf den er hofft«, was ʿAṭṭār, wie mir scheint, unrichtig auf eine befürwortung des goldenen mittelwegs hinauslaufen lassen will[31]. ʿAṭāʾ as-Salīmī war dauernd voller furcht und bat gott nie um das paradies, wohl aber um verzeihung[32]. Zu gunsten eines übergewichts der furcht sprach sich Dārānī aus: »Die wurzel alles guten im diesseits und im jenseits ist die furcht vor gott«[33]. »Wenn die hoffnung das übergewicht hat über die furcht, verdirbt der nu«[34]. Daraus wird bei Qušayrī: »Über das herz darf nur die furcht herrschen, denn wenn die hoffnung das herz dominiert, verdirbt das herz«[35], und bei ʿAṭṭār: »Wenn die hoffnung das übergewicht hat über die furcht, verdirbt das herz. Wenn die furcht im herzen dauernd bleibt, erscheint im herzen die unterwürfigkeit. Wenn die furcht nicht dauernd bleibt, sondern nur ab und zu einmal durch das herz zieht, bekommt das herz niemals unterwürfigkeit«[36]. Wahrhafte gewissheit ist für Dārānī die furcht

[29] *Die Gottesfurcht im Koran*, in Donum natalicium H.S. Nyberg oblatum, 1954, 118-134.
[30] *Ḥilya* 2, 347, ult.
[31] *Taḏk.* 1, 49, 12-15.
[32] *Ḥilya* 6, 217, und 9, 266, apu-pu.
[33] *Ḥilya* 9, 259. *Taḏk.* 1, 231, 7.
[34] Sulamī 76,7/Pedersen 69, 6-7.
[35] *Risāla*, kap. ḫawf/komm. 2, 197. Ibn al-Qayyim: *Madāriǧ* 1, 293, 2-3.
[36] *Taḏk.* 1, 231, 8-10. Vgl. *Taḏk.* 1, 231, 10-15.

vor gott[37]. Ḏū n-Nūn al-Miṣrī stimmt Dārānī bei, wenn er sagt: »Die furcht muss stärker als die hoffnung sein, denn wenn die hoffnung überwiegt, wird das herz verstört«[38]. Auch Muḥāsibī gelangt zu einer gewichtsverlegung auf die furcht. Er schreibt: »Bei leuten wie unsereinem sollte die furcht mächtiger sein als die hoffnung, denn die wahrhafte hoffnung bemisst sich erst nach dem grad der gehorsamstaten, die furcht aber schon nach dem grad der sünden«[39]. Abū Ṭālib al-Makkī, der in anderen zusammenhängen für ein gleichgewicht zwischen furcht und hoffnung eintritt, glaubt doch festhalten zu dürfen, dass die erkenner einhellig der furcht den rang vor der hoffnung einräumten[40]. Er missbilligt jedoch ausdrücklich übertriebene und einseitige furcht und sieht deren schlimmste abart bei gewissen vertretern der willensfreiheit in Baṣra, ʿAbbādān und ʿAskar (Mukram?), die in ihrem starren gerechtigkeitssinn an gott keine möglichkeit, vom strengen recht abzuweichen, anerkennen können und alles auf ihre eigenen vermeintlichen leistungen abstellen, ohne zu wissen, dass selbst ihre sünden im willen gottes liegen[41]. Er stellt also die qadariten, ḫāriǧiten, muʿtaziliten nach dem bereits erwähnten utopistischen denkschema ganz aussen am flügel der furcht ein.

Die furcht geniesst vorrang natürlich darum, weil sie sachlich und zeitlich der hoffnung voranzugehen hat und an keine bedingungen geknüpft ist. Mögen die verfechter der willensfreiheit allzu stark und ausschliesslich den der furcht entspringenden gehorsam als mittelursache der späteren seligkeit betonen, so hat doch auch nach dem orthodoxen monismus gott mittelursachen für die belohnung in die von ihm gesetzte ordnung der dinge eingebaut, so dass der gläubige erst dann auf errettung hoffen darf, wenn er die bedingungen, so gut es ihm gegeben ist, erfüllt hat. Rōzbihān-i Baqlī (gest. 606/1209) gesteht daher, auf dem felde der knechtlichkeit hätten die »fürsten Ḫurāsāns« recht, wenn sie die furcht über die hoffnung stellten, und definiert in unausgesprochener anlehnung an Sahl und Wāsiṭī die furcht als den »zügel der unhöflichkeit« gegen gott[42]. Welche ḫurāsāner er meint, bleibt unklar. Manche verbinden mit der hoffnung die

[37] Sulamī 82, 5-6/Pedersen 73, 14.
[38] *Taḏk.* 1, 128, 20-21.
[39] *Ādāb an-nufūs*, hs. Carullah 1101, 67b. Weiteres bei van Ess: *Gedankenwelt* 120 ff.
[40] *Qūt* 2, 96, 13.
[41] *Qūt* 2, 152-154.
[42] *ʿAbhar ul-ʿāšiqīn*, edd. Corbin et Muʿīn, Bibliothèque Iranienne 8, Teheran-Paris 1958, 113, 13-15/ed. Nūrbaḫš, Teheran 1349, 98, ult-99, 2.

vorstellung einer erfrischung und eines trostes, eines lichtblicks, der neuen mut schöpfen lässt, so schon Abū Bakr al-Warrāq (3./9. jh.) in Balḫ: »Die hoffnung ist eine erfrischung von seiten gottes für das herz der fürchtenden. Ohne sie würde ihr ich (oder: ihre triebseele, *nafs*) zugrunde gehen und ihr verstand verwirrt«[43]. Im gleichen zusammenhang schreibt Abū Ṭālib al-Makkī: »Die hoffnung ist ein zustand, der ihnen erst nach dem standplatz der furcht zugewiesen wird, durch den sie von der kümmernis befreit werden und in dem sie nach einlassung auf die sünde erholung finden. Wer nicht die furcht kennt, kennt die hoffnung nicht. Wer nicht auf dem standplatz der furcht verweilt hat, wird nicht auf die plätze der hoffenden erhöht in richtigkeit und lauterkeit. Die hoffnung eines jeden besteht, insofern seine furcht besteht«[44]. Nach Ibn Masrūq (gest. 299/911-12) kommt die furcht vor der hoffnung, weil und wie auch jeder durch die hölle müsse, um ins paradies zu gelangen[45]. Nach Birkawī (gest. 981/1573) braucht der anfänger ein übergewicht der furcht[46]. Manche meinen, dass ihre gegenwärtige zeit die peitsche der furcht besonders nötig habe.

Viele fromme haben denn auch die hoffnung wie ein sterbesakrament erst vor dem tode gelten lassen und gesucht. Sulaymān at-Taymī (gest. 143/761), Sufyān aṯ-Ṯawrī, Aḥmad b. Ḥanbal liessen sich in der todesstunde hoffnung zusprechen. Darum habe man gesagt: »Furcht ist besser, solange man lebt. Kommt aber der tod, so ist hoffnung besser«[47]. Diese weisheit, die von dem alten Fuḍayl b. ʿIyāḍ (gest. 187/803) stammt[48], wurde von Ibn Qayyim al-Ǧawziyya so umformuliert: »Die altvordern hielten es für wünschenswert, dass in den zeiten der gesundheit der flügel der furcht stärker sei als der flügel der hoffnung, beim verlassen der welt aber der flügel der hoffnung stärker sei als der flügel der furcht. Das ist der weg des Abū Sulaymān (ad-Dārānī) und anderer«[49]. Der hinweis auf Dārānī bewahrheitet sich allerdings nicht. Gerade er soll im sterben den trost auf die barmherzigkeit gottes zurückgewiesen und entgegnet

[43] *Lumaʿ* 62, 3-4.
[44] *Qūt* 2, 119.
[45] *Taḏk.* 2, 116, 7-9.
[46] *Aṭ-ṭarīqa al-muḥammadiyya*. Istanbul 1307, 67.
[47] *Qūt* 2, 124, apu-125, 3. Ġazzālī: *Iḥyāʾ*, 3, 164, 3-6 (ġalabat al-ḫawf). Anonymus: *Yawāqīt ul-ʿulūm wa darārī un-nuǧūm*, ed. Dānišpažūh, Teheran 1345, 78 (6./12. jh.).
[48] *Ḥilya* 8, 89. Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī: *Al-imtāʿ wa-l-muʾānasa*, Kairo 1939-1944, 2, 122. In diesen beiden quellen: »solange man gesund ist«.
[49] *Madāriǧ* 1, 293, 1-2.

haben: »Warum sagt ihr nicht: Du gehst jetzt zu einem herrn, der für jede kleine sünde zur verantwortung zieht und für jede grosse sünde hart bestraft?«[50] Ibn Ḫafīfs letzter artikel in seinem glaubensbekenntnis enthält aber den satz: »Die hoffnung sei das ende deines diesseitsbewusstseins und der anfang deines jenseitsbewusstseins!«[51] Und von dem frommen Yaḥyā az-Zawāwī (gest. 611/1214) in Biǧāya wird erzählt, dass er sein ganzes leben lang von furcht beherrscht gewesen sei und auch in seinen versammlungen gegen Abū Madyans bedenken[52] den zuhörern dauernd die hölle heiss gemacht habe, aber am tage seines todes die hoffnung hervorgekehrt und erweckt habe. Der berichterstatter bemerkt in anlehnung an Ġazzālī: »Das ist ein schönes verfahren, denn bei der begegnung mit gott bleibt nichts als die hoffnung auf seine barmherzigkeit und das verlangen nach dem, was er zu vergeben hat. Der zweck der furcht ist ja nichts anderes als die anspornung zum werk. Beim tod aber hört das werk auf, und übrigbleibt bloss noch das vermögen der hoffnung«[53]. Man hatte dafür eine geschichte über Mohammed. Dieser fragte einen sterbenden jungen mann, wie er sich befinde. Als dieser erwiderte: »Ich hoffe auf gott und fürchte meine sünden«, soll der profet gesagt haben: »Zwei dinge, die sich im herzen eines gläubigen menschen in dieser lage nicht vereinigen, ohne dass gott ihm gibt, was er erhofft, und ihn schützt vor dem, was er fürchtet«[54]. »Keiner von euch soll sterben, ohne von gott gut zu denken«, gebot er[55]. So predigte auch Muḥammad b. ʿUmar al-Hawwārī (gest. 843/1439-40) in Oran, als der tod herannahte, fast nur noch über die weite von gottes barmherzigkeit und verzeihung[56].

Der unbekannte verfasser der *Yawāqīt ul-ʿulūm* aus dem 6./12. jh. gibt eine übersicht über die hauptgedanken: Ist furcht besser oder

[50] *Taḏk.* 1, 236, 11-15.

[51] *Muʿtaqad*, in A. Schimmels Daylamī: *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf* 308, nach variante F.

[52] Ibn Qunfuḏ: *Uns al-faqīr*, 28.

[53] Ġubrīnī: *ʿUnwān ad-dirāya fī-man ʿurifa min al-ʿulamāʾ fī l-miʾa as-sābiʿa bi-Biǧāya*, Beirut 1969, 128. Ġazzālī: *Iḥyāʾ*, 4, 163, 14ff.

[54] Qušayrī, kap. aḥwāluhum ʿinda l-ḫurūǧ min ad-dunyā/komm. 4, 52. Ġazzālī: *Iḥyāʾ*, 4, 141 (raǧāʾ).

[55] *Iḥyāʾ* 4, 141.

[56] Ibn Maryam: *Al-bustān fī ḏikr al-awliyāʾ wa-l-ʿulamāʾ bi-Tilimsān*, Algier 1908, 228, unten. Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān b. ʿUmar al-Waṣṣābī al-Ḥubayšī (gest. 782/1380): *Al-baraka fī faḍl as-saʿy wa-l-ḥaraka*, Kairo 1354, 386, schreibt, man solle einem sterbenden, der sich fürchte, seine guten taten und das freundliche bild gottes in erinnerung rufen und ihm koranverse der hoffnung vortragen, wenn er sie nicht selber lesen könne.

hoffnung? Antwort: Furcht und hoffnung sind die beiden flügel des wandernden. Ihr vorzug wechselt je nach dem verschiedenen zustand des menschen. Wird das herz eines menschen von selbstbetörung beherrscht, so ist für ihn furcht das bessere. Wird es von verzweiflung und kraftlosigkeit beherrscht, so ist für ihn hoffnung das bessere. Halten sich die beiden zustände die waage, so sind furcht und hoffnung zusammen das richtige, denn in der profetenüberlieferung heisst es: »Wenn furcht und hoffnung des gläubigen gewogen würden, hielten sie sich die waage«. Ebenso gut kann man fragen: Ist brot besser oder wasser? Die antwort lautet: Für den hungrigen ist brot, für den durstigen wasser das bessere. Bestehen beide zustände, so ist beides vonnöten. Aber da selbstbetörung, dreistheit und ungehorsam bei den meisten überwiegen, haben die grossen gesagt: Furcht ist besser. Fuḍayl-i 'Iyāḍ sagt: Bei gesundheit ist furcht, bei krankheit hoffnung besser, zumal vor dem sterben, denn da muss die hoffnung auf die barmherzigkeit des herrn stark sein und furcht nützt nichts mehr, ist doch die furcht eine peitsche, die den menschen zur tat antreibt. Zu dem zeitpunkt aber ist es zu spät. Imam Aḥmad (b. Ḥanbal) liess sich beim sterben profetensprüche der hoffnung und des gutdenkens von gott vortragen. Darum spricht der Erkorene: »Keiner von euch soll anders sterben als mit guten gedanken von gott«[57].

Dass man furcht und hoffnung nicht eigentlich gegeneinander ausspielen dürfe, da der eine das, der andere jenes brauche wie der durstige wasser und der hungrige brot, dass der wahre gegensatz zur furcht die verzweiflung und der wahre gegensatz zur hoffnung das sicherheitsgefühl sei, hatte vor dieser zusammenfassung sehr lichtvoll Muḥammad al-Ġazzālī auseinandergesetzt.

Muḥāsibī teilte die hoffenden in drei gruppen: 1) Solche, die aufrichtig das gute tun und dafür belohnung erhoffen, wobei sie zugleich darum in sorge sind. 2) Solche, die sündigen, dann aber busse tun und auf vergebung hoffen. 3) Solche, die auf ihren sünden beharren, aber trotzdem hoffen. Die letzten nennt er »verblendete« (*muġtarr*) und ihre hoffnung irrig[58]. Ibn Ḫubayq wiederholt das[59] und bezeichnet als am nützlichsten die hoffnung, die einem das werk

[57] *Yawāqīt ul-'ulūm* 78. Das letzte profetenwort s. *Concordance* s.v. yuḥsinu (1, 467). Falls im ersten satz die beiden flügel des »gläubigen« gemeint sein sollten, böte sich die verbesserung *girawanda* statt *rawanda* an. Da es aber in dem kapitel um die ṣūfik geht, scheint *rawanda* (= *sālik*) am platze.

[58] *Ādāb an-nufūs*, hs. Carullah 1101, 67b.

[59] Qušayrī, kap. raǧā'/komm. 2, 204. *Taḏk*. 2, 4, 21-24.

erleichtert, womit man etwas zu erreichen sucht[60]. Auch Abū Ṭālib al-Makkī hält die hoffnung derer, die in der spekulation auf vergebung sorglos weitersündigen, für verblendung (*iġtirār*) und sieht *ḫalf* als den richtigen begriff für solche spekulanten an, da es in sure 7, 169 heisse: »Und nach ihnen kamen *ḫalf*, die die (heilige) schrift erbten. Sie greifen nach den glücksgütern hienieden und erklären: Uns wird vergeben werden«. Er übersetzt *ḫalf* mit »schlechter mensch«[61]. Sarrāǧ bietet ebenfalls eine dreiteilung. Nach ihm gibt es eine hoffnung auf gott, eine hoffnung auf die weite von gottes barmherzigkeit und eine hoffnung auf gottes belohnung. Die beiden letzten arten der hoffnung leiteten sich, so sagt er, vom wissen um gottes güte und gnade ab[62]. Dass es sünder gibt, die dieses wissen in der beschriebenen weise missbrauchen, lässt er unerwähnt.

Regungen zu gunsten der hoffnung

Verlangten die muʿtaziliten Bagdads von der gerechtigkeit gottes, dass er keinem sünder verzeihe[63], so räumten nicht so streng denkende und die orthodoxen dem sünder die chance ein, dass gott fünfe grad sein lasse, hat sich doch gott in sure 4, 48 und 4, 116 bereit erklärt, gegen andere als die, die seine einzigkeit nicht anerkennten, allenfalls nachsicht zu üben. Es ist einer der lässlichen widersprüche Abū Ṭālib al-Makkīs, dass er einmal furcht und hoffnung in das gleiche verhältnis zueinander setzt wie die vorschriften (*ʿazāʾim*) zu den ermächtigungen (*ruḫaṣ*) in der religion und profetensprüche dafür anführt, dass beides vor gott geltung habe[64], ein andermal aus koran- und ḥadīṯstellen, die gottes milde und gnade ins licht setzen, die unabdingbarkeit der hoffnung neben der furcht ableitet[65], ein drittes mal aber den besitz der hoffnung sogar zu dem entscheidenden moment macht, das gottes gnädige vergebung hervorzulocken vermöge. Er zitiert dafür das wort Sufyān aṯ-Ṯawrīs: »Wer eine sünde begeht, aber weiss, dass gott sie ihm bestimmt hat, und auf gottes vergebung

[60] Sulamī 145, 10-11/Pedersen 134, 12-13. Qušayrī, artikel Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Ḫubayq/komm. 1, 132, ult. *Taḏk*. 2, 4, 17-08. Ibn Ḫubayq sagte auch: »Sei bekümmert nur über etwas, was dir dereinst schaden wird, und fröhlich nur über etwas, was dir dereinst freude bereiten wird!« (im umkreis der angeführten stellen und *Ṣifat aṣ-ṣafwa* 4, 255, oben)

[61] *Qūt* 2, 131.

[62] *Lumaʿ* 62, 4-7.

[63] ʿAbdalǧabbār b. Aḥmad: *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, Kairo 1965, 644f.

[64] *Qūt* 2, 128, untere hälfte.

[65] *Qūt* 2, 118, unten.

hofft, dem vergibt gott seine schuld«[66], und ein profetenwort, nach dem gott einem mann, der aus menschenfurcht nicht gegen unrecht aufgetreten ist, aber auf gott gehofft hat, vergibt, und erzählt schliesslich die legende von dem gütigen reichen, der seine bedrängten schuldner grosszügig laufen liess, aber sonst nichts gutes aufzuweisen hatte. Gott vergab ihm wegen seiner hoffnung, tadelte aber seine grosszügigkeit mit der bemerkung: »Dafür sind wir besser geeignet als du«[67]. Mehrere tote, die ihren freunden im traum erschienen, sollen berichtet haben, dass es ihnen vor gott ähnlich ergangen sei: Ihre hoffnung, ihr gutdenken von gott habe sie errettet, so Mālik b. Dīnār, der richter Yaḥyā b. Akṯam (gest. 242/856), der gelehrte mystiker Abū Sahl Muḥammad aṣ-Ṣuʿlūkī (gest. 369/980)[68]. Der gleiche grundgedanke, ja eine ähnliche vorstellungsszene wie in dem angeblichen profetenwort vom gütigen reichen findet sich später wieder in der von legenden durchsetzten lebensdarstellung des Awḥad ud-dīn-i Kirmānī (gest. 635/1238). Dieser sieht in einem traumgesicht, wie am jüngsten tag zwei männer vor gott geschleppt und ihre taten auf der waage gewogen werden[69]. Gott lässt beide in die hölle abführen. Der eine eilt gesenkten hauptes voraus, der andere schreitet nur zögernd vorwärts und schaut sich um. Gott lässt beide noch einmal vor sich treten und fragt sie, warum der eine so, der andere anders davongegangen sei. Der eine sagt: Da meine schlechten taten überwogen und die göttliche entscheidung dahin ausfiel, dass ich in die hölle müsse, was hätte ich da noch für eine hoffnung haben sollen? Der andere erwidert: In der erdenwelt hatte ich von den theologen und scheichen gehört, weder fürst noch sklave dürfe die hoffnung auf gottes barmherzigkeit aufgeben, denn sure 39,53 heisse es: »Verliert nicht die hoffnung auf gottes barmherzigkeit!« Da ich im erdenleben stets mit dieser hoffnung und barmherzigkeit gerechnet hatte, schaute ich auch jetzt immer wieder zurück, ging nur langsam und sagte mir: Vielleicht kommt noch die gnade, barmherzigkeit und güte. Ich wunderte mich, wieso jene meine hoffnung keine frucht trug. Da lässt gott ausrufen: Der beste von euch ist der, der am besten von mir denkt. Den, der auf unsere barmherzigkeit hofft und damit rechnet,

[66] *Qūt* 2, 121, untere hälfte.

[67] *Qūt* 2, 122, 4 v.u.-123, 1. Ġazzālī: *Iḥyā'*, 4, 141, apu-pu (raǧā'). Vgl. hiernach 285.

[68] Qušayrī, kap. raǧā' und ruʾyā l-qawm/komm. 2, 208; 212-213, und 4, 196. *Qūt* 2, 129-130.

[69] Im text muss eine lücke sein, da zuerst nur von einem mann die rede ist und das auftreten des zweiten nicht erwähnt wird.

bringe man ins paradies! Und so geschieht es. Der abschnitt schliesst mit dem satz: Darum darf man in keiner lage die hoffnung auf die barmherzigkeit und gnade gottes aufgeben [70]. Kirmānīs angebliches traumgesicht ist eine variante einer alten erzählung, die auch bei Muḥammad al-Ġazzālī steht [71].

Das freundliche bild gottes

Dass es darauf ankommt, wie man von gott denkt, ist in dem als echt anerkannten ausserkoranischen gotteswort begründet: »Ich bin so, wie mein knecht von mir denkt«, das dann jeweils verschieden noch erweitert wird [72]. Abū Ṭālib al-Makkī entwirft seine theorie von der hoffnung auf der basis dieses gutdenkens von gott, dessen versteckte gefahren bei missbräuchlichen schlussfolgerungen Muḥāsibī eindringlich beschworen hatte [72a]. Das heilige wort enthält die lehre, dass gott nicht nur auf gute und schlechte taten, sondern auch auf gute und schlechte vorstellungen, die sich der mensch von ihm macht, reagiert, ja sich von diesen direkt beeinflussen lässt — auch wenn das alles im monismus von gott selbst geplant und bewirkt worden ist, das denken und handeln des menschen also nur ausdruck und zeichen der vorbestimmung sein kann.

Im hintergrund dieses scheinbar variablen bildes gottes steht das andere, objektive, konstante bild gottes mit den zwei seiten der huld und der härte, der güte und der gerechtigkeit [73]. Dieses bild lässt zunächst einfach beide möglichkeiten zu, nämlich dass der mensch entweder trotz seiner verfehlungen begnadigt oder aber dafür seiner gerechten strafe zugeführt wird. Auch dieses bild erlaubt die hoffnung, ja es fordert sie, da gott die dunkle und die helle seite besitzt. Sarrāǧ leitet die hoffnung auf belohnung und barmherzigkeit von diesem objektiven bild gottes ab. Nach ihm gehört die hoffnung zu jedem menschen, »der von gott die erwähnung der gnaden (im koran) gehört hat und weiss, dass edelmut, güte und grosszügigkeit eigenschaften gottes sind. Sein herz erfreut sich an dem, was von seinem edelmut und seiner güte zu erhoffen ist. Ḏū n-Nūn al-Miṣrī pflegte zu beten: O gott, die weite deiner barmherzigkeit lässt uns mehr

[70] *Manāqib-i Awḥad ud-dīn-i Kirmānī*, ed. Furūzānfar, Teheran 1969, 24-25.

[71] Ġazzālī: *Iḥyā'*, 4, 142, schluss von bayān faḍīlat ar-raǧā'.

[72] *Concordance*, artikel ẓann. Munāwī: *Al-itḥāfāt as-saniyya bi-l-aḥādīṯ al-qudsiyya*, Beirut ohne jahr, nr 67-73. *Iḥyā'* 4, 141 (bayān faḍīlat ar-raǧā').

[72a] Muḥāsibī: *Al-masā'il fī a'māl al-qulūb wa-l-ǧawāriḥ*, Kairo 1969, 118.

[73] *Fawā'iḥ*, einleitung 80-82.

hoffen als unsere werke, und unsere zuversicht auf dein verzeihen ist für uns eine grössere hoffnung als dein uns-strafen (sic)«[74]. Miṣrī unterteilte die busse in zwei arten: eine »busse der reue« aus furcht vor gott und eine »busse der zusagenden antwort« aus scham vor gottes edelmut[75]. Abū Ṭālib al-Makkī zieht aus den freundlichen farben in gottes bild, wie später unser Abū Sa'īd, sogar den schluss, dass sünder notwendig seien, denn ohne sie hätte gott gar nichts zu verzeihen. Die sünde avanciert dadurch zu einer unausweichlichen folge von gottes eigenschaft des vergebens. Makkī beruft sich dafür auf einen angeblichen satz des profeten: »Wenn ihr nicht sündigtet, würde gott andere geschöpfe schaffen, die sündigten, damit er ihnen vergeben könnte. Oder nach anderm wortlaut: würde er euch beseitigen und leute hervorbringen, die sündigten, damit er ihnen vergeben könnte. Denn er ist (nach mehreren koranversen) der vergebende und barmherzige«. Makkī fährt fort: »Das heisst seine eigenschaft ist vergebung und barmherzigkeit. Also muss er den anlass dieser seiner eigenschaft schaffen, damit sie auf ihn zutrifft«, und er veranschaulicht diese deduktion an einer geschichte des frommen Ibrāhīm b. Adham. Dieser soll in Mekka an der ka'ba zu gott gefleht haben, dass er ihn vor fehltritten bewahre. Da soll er aus dem heiligtum die stimme vernommen haben: »Ibrāhīm, du bittest mich um sündlosigkeit. Alle meine gläubigen knechte bitten mich darum. Wenn ich sie aber vor sünden bewahre, wem soll ich dann meine güte erweisen und wem vergeben?«[76]

Wie schon angedeutet, verläuft die scheidelinie zwischen der dunklen und der hellen seite gottes nun aber nicht genau in der mitte, sondern gottes bereitschaft, gnade walten zu lassen, gilt als grösser denn die, zu strafen[77]. Makkī zitiert: »Ich (gott) stehe der barmherzigkeit und dem verzeihen näher als der bestrafung«[78]. »Allem, was gott schuf, gab er etwas, was darin überwiegt. Seine eigene barmherzigkeit liess er über seinen zorn obsiegen. Vor der schöpfung schrieb er sich vor, dass seine barmherzigkeit seinen zorn übertreffen solle. Kennte der ungläubige die weite der barmherzigkeit gottes, so würde er die

[74] *Luma'* 62, 5-10.

[75] *Taḏk.* 1, 128, 13-15.

[76] *Qūt* 2, 126, 6-12. Qušayrī, kap. raǧā'/komm. 2, 209-210. Ġazzālī: *Iḥyā'*, 4, 149, mitte (raǧā'). Dies und anderes auch bei Muḥammad b. Qāsim an-Nuwayrī: *Al-ilmām bi-l-i'lām fī-mā ǧarat bihi l-aḥkām wa-l-umūr al-maqḍiyya fī waq'at al-Iskandariyya*, ed. 'Azīz Sūriyāl 'Aṭiyya, Hyderabad 1968 ff, 3, 4-25.

[77] Hier 131-133.

[78] *Qūt* 2, 128, apu-pu.

hoffnung auf seine barmherzigkeit nicht aufgeben«[79]. Schon zu Moses soll gott gesagt haben: »Teile ihnen mit, dass mein segensspruch über meine knechte darin liegt, dass meine barmherzigkeit meinen zorn überholt. Sonst würde ich sie vernichten«[80]. Die bereitschaft gottes zu vergeben verschiebt an sich schon die grenze zwischen gerechtigkeit und gnade zu gunsten der gnade, denn die gerechtigkeit selbst bringt ja die bestrafung der schuldigen und auch die belohnung derer, die die bewährung bestanden haben, mit sich. Diesen günstigen massstab liefert das angebliche profetenwort: »Wem gott für sein werk belohnung versprochen hat, dem gibt er sie auch, und wem er für sein werk bestrafung angedroht hat, dem gegenüber hat er freie hand«. Selbst die tötung eines gläubigen zieht nur dann die vergeltung nach sich, wenn gott von seinem strafrecht gebrauch machen will. Er muss aber nicht. »Wenn einer ohne busse auf den kapitalsünden beharrt und stirbt, unterliegt er dem willen gottes. Wenn dieser dann seine drohung an ihm verwirklicht, so ist das gerechtigkeit. Wenn er ihm aber verzeiht und ihm sein recht (sic) gewährt, so ist das von ihm güte… Wenn er seine drohung an uns wahr macht, verdienen wir es. Wenn er uns vergibt — ihm steht es zu, dass man ihn in gottesfurcht verehrt, und ihm steht es zu, zu vergeben (sure 74, 56)«[81].

Doch wird dieses entgegenkommen gottes oft mit dem satz vom übergewicht der barmherzigkeit über den zorn in beziehung gebracht. Yūsuf b. al-Ḥusayn ar-Rāzī (gest. 304/916-7) wagte die behauptung, dass er auf busse, aufrichtigkeit und wahrhaftigkeit verzichten könne, denn sein vertrauen auf gottes güte und edelmut sei grösser als auf das, was er selbst tun könne, ein vergleich zwischen beidem rühre überhaupt nur von einer unkenntnis über gott her[82]. Er machte sich sogar anheischig, geradezu als sündenbock der ganzen menschheit vor gott hinzutreten: »Straft er mich dann, so ist er am besten dafür entschuldigt, wiewohl er nur seine gerechtigkeit zeigte, selbst wenn er die ganze kreatur strafte. Verzeiht er mir, so zeigt er ihnen damit am besten seinen edelmut, wiewohl es güte und edelmut von ihm auch dann wäre, wenn er keinem seiner geschöpfe verziehe und er das durchschlagende argument hätte. Denn das reich ist sein reich und die herrschaft seine herrschaft. Die menschen schwanken zwischen gottes gerechtigkeit und güte. Doch alles ist lauter edelmut und

[79] *Qūt* 2, 125, mitte.
[80] ʿAbdallāh b. al-Mubārak: *Az-zuhd wa-r-raqāʾiq*, Malegaon (Indien) 1966, nr 1051.
[81] *Qūt* 3, 186, 13-21.
[82] Sulamī: *Ṭabaqāt* 189, 16-190, 8/Pedersen 177, 5-178, 5.

wohltat. Er tat gutes allerseits, als er sagte: 'Weist die leute Faraos in die schwerste strafe ein' (sure 40, 46). Wem er verzeiht, dem verzeiht er durch seine güte. Wen er straft, den straft er durch seine gerechtigkeit. Aber er steht der güte näher. Sure 21, 23: 'Es wird für das, was er tut, nicht zur verantwortung gezogen, wohl aber sie'«[83]. Ibn Qudāma al-Maqdisī (gest. 620/1223) fügt in eine erbauliche bekehrungsgeschichte einen bürgschaftsbrief ein, den Elisa dem regierenden könig Kan'ān aufs paradies ausgestellt haben soll und in dem es heisst: »Kan'ān (der könig) hat durch die bürgschaft des Soundso, falls er busse tut, umkehrt und gott anbetet, bei gott einzufordern, dass dieser ihn ins paradies eingehen und dort wohnung nehmen lässt, wo er will. Er hat von gott zugute, was dessen sonstige freunde von ihm zugute haben, und dass er ihn vor seiner strafe bewahrt, denn er ist den gläubigen barmherzig und von weiter gnade. Seine barmherzigkeit hat seinen zorn überholt«[84]. Einen beredten anwalt fand die these von der vorherrschaft der göttlichen barmherzigkeit vor dem zorn in Ibn Sab'īn (gest. 668-9/1269-71). Er hat den begriffen barmherzigkeit, wohlgefallen; verzeihung (*'afw*) und vergebung (*ġufrān* u.ä.) eine abhandlung gewidmet und die barmherzigkeit über alles gesetzt. Von ihr schreibt er, dass ausser gott alles ihr gegenstand sein könne und dass selbst die höllenbewohner von ihr eingeholt und durch sie in einen besseren zustand übergeführt werden könnten. Er sieht alles von ihr umfasst auch insofern, als alles, auch das böse und schlechte, in der weisheit gottes ein gutes sei. Das ungute sei sekundäre begleiterscheinung des umfassenden guten. Vom standpunkt der vernünftigen überlegung aus sei gottes barmherzigkeit die (oberste) täterin schlechthin, gott stehe auf der ersten, der profet auf der letzten linie der hoffnung und der sünder dazwischen (der im schlimmsten fall also noch die fürsprache des profeten zu hilfe rufen könne). Er verweist auch auf sure 39, 53: »Gott vergibt alle schuld«[85], und betont, dass gott zwar tue, was er wolle, bald strafe, bald barmherzig sei, aber seine barmherzigkeit überwiege. Doch da alles in der urewigkeit bestimmt worden sei und man das geheimnis nicht lüften könne, solle man handeln und im übrigen die sache gott anheimstellen[86]. In einer andern abhandlung warnt er davor, über verpasstes

[83] Sulamī 190, 9-16/Pedersen 178, 5-14.

[84] George Makdisi: *Kitāb at-tawwābīn, »Le livre des pénitents«*, Damaskus 1961, text 53, 17-54, 2.

[85] *Rasā'il Ibn Sab'īn* 316-321.

[86] Ib. 331.

mit bedauern nachzusinnen, und empfiehlt, mit der schuld zu gott zu fliehen und zu hoffen, dass gute taten seine schlechten möglichst zum verschwinden brächten[87]. »Die grosse zahl der sünden lasse dich nicht verzweifeln! Wie mancher sünder ist im voraufgegangenen (göttlichen) wissen ein nahgestellter und geliebter (gottes)! Wie mancher gehorsame ist im voraufgegangenen wissen ein gottferner und ausgesperrter!«[88] Er betet: »Mein gott, dächte ich nicht gut von dir, so würde mir die sünde die hoffnung auf dich nehmen. Baute ich nicht auf deinen schönen edelmut, so würde mir der satan den zügel von dir weglenken. Dein verzeihen ist weit (umgreifend), nicht zu erkennen an ihm ein ende. Deine gewaltigkeit ist unnahbar, nicht abzusehen an ihr eine grenze. Wenn du strafst — du bist gewalt- und machthaber. Wenn du vergibst — du bist edelmütig und wohltätig. Doch die seite der barmherzigkeit ist vorherrschend. So hast du uns die hoffnung auf dich nicht genommen durch das, was du uns über dich selbst mitgeteilt hast, und hast uns eine... tür deines edelmutes aufgestossen. Sure 39, 53: 'Sprich: Meine knechte, die ihr gegen euch zu weit gegangen seid, gebt nicht die hoffnung auf die barmherzigkeit gottes auf! Gott vergibt alle schuld'. Wie also sollten wir uns ängstigen und fürchten, wo du uns aus deiner barmherzigkeit ins dasein gestellt hast und alles daseiende zu seinem ursprung zurückkehrt? Wir sind die zusammenfassung deines tuns, und der täter ist weise (?) und lässt die zusammenfassung seines tuns nicht verloren gehen. Mein gott, wir wollen die sünde nicht, auch wenn sie die oberhand gewinnt. Wir sind nicht einverstanden mit ihr, auch wenn sie geschieht. Wir sind zufrieden mit deiner güte und hoffen nur auf dich. Wir sind entschlossen, nicht gegen dich zu sündigen, und du weisst das von uns. So festige uns in unserem vorhaben und tilge von uns, wozu wir unfähig sind!«[89]

Vorgänger Yaḥyās

Der häresiograf Šahrastānī (gest. 548/1153) verstand unter den wa'īdiyya leute, die einen schweren sünder zu einem ungläubigen und anwärter ewiger höllenqualen stempelten, und rechnete sie zu

[87] Ib. 358-9.
[88] Ib. 359.
[89] Ib. 361, unten. Mit dem, »wozu wir unfähig sind« (falls diese lesung überhaupt richtig ist), dürfte das gemeint sein, »worin wir fehlen«; offenbar eine falsche ausdrucksweise Ibn Sab'īns.

den ḫāriǧiten[90]. Ibn Sab'īn sah in ihnen vertreter der meinung, dass gott keine sünde vergebe[91]. So gefasst wäre ein Abū Sahl az-Zaǧǧāǧī (?), den nach seinem tod Abū Sahl aṣ-Ṣu'lūkī im traume sah, ein wa'īdī gewesen, denn er hatte die lehre von der »ewigen drohung« verfochten, das heisst, wie Zakariyyā al-Anṣārī kommentiert, dass gott eine sünde, über die er seine drohung verhängt habe, unbedingt bestrafe. In diesem traum jedoch musste der verstorbene zugeben, dass es nicht so schlimm gekommen sei, wie er angenommen hatte[92]. Rābi'a, deren gestalt für uns fast ganz von legenden verdeckt ist, der aber von Birkawī ein übergewicht von furcht zugesprochen wird[93], soll schon zu ihren lebzeiten auf ihre frage an gott, ob er ein liebendes herz wirklich in der hölle verbrennen lassen könne, die tröstliche antwort erhalten haben: »So könnten wir nicht handeln. Denke nicht schlecht von uns!«[94]

Dass aber die hoffnung im menschen grösser sein soll als die furcht, gleichsam in entsprechung zum vorwiegen der barmherzigkeit über den zorn in gott, wurde selten gelehrt. Abū Ṭālib al-Makkī bekennt sich zu einer allgemeinen auffassung, wenn er schreibt: »In der religion gibt es zwei wege: den weg der entsagung (*tabattul*) und der strengen observanz (*'azīma*) einerseits und den weg der largeren praxis (*tawassu'*) und der ermächtigung (*ruḫṣa*) andererseits. Wer stark ist, geht den härteren weg, der näher ist und höher bringt«, und nach einem profetenwort liebe gott den starken gläubigen mehr als den schwachen[95]. Wir haben bereits gehört, dass sich nach Makkī furcht und hoffnung so zueinander verhalten wie die vorschrift zur ermächtigung[96]. Auch damit steht er in einer alten tradition. Aber gerade im licht dieser tradition zeichnet sich eine gestalt ab, die sich als früher vorläufer des Yaḥyā b. Mu'āḏ ar-Rāzī ausnimmt und eine art gegenbild zum späteren Zawāwī aus Biǧāya darstellt. Während Zawāwī sich in seinen reden auf die erweckung der furcht vor der göttlichen strafe (*taḫwīf*) verlegte[97], scheint der fromme, um den es

[90] *Al-milal wa-n-niḥal*, ed. Cureton, London 1846, 33; 85/übers. Haarbrücker, Halle 1850, 1, 46-7; 128.

[91] *Rasā'il Ibn Sab'īn* 317, 1-2.

[92] Qušayrī, kap. raǧā' und ru'yā l-qawm/komm. 2, 208 und 4, 196. Massignon: *Passion* 3, 164. Ġazzālī: *Iḥyā'*, 4, 151, 8-10 (raǧā').

[93] *Aṭ-ṭarīqa al-muḥammadiyya* 67, unten.

[94] Qušayrī, kap. maḥabba/komm. 4, 104.

[95] *Qūt* 3, 32, 6-10.

[96] *Qūt* 2, 128. Hier 157

[97] Hier 155.

sich hier handelt, Abān b. <Abī> ʿAyyāš (gest. 138/755 oder später) in Baṣra — der als traditionarier nicht den besten ruf genoss[98] — hauptsächlich in ergüssen über die ermächtigungen und die hoffnung geschwelgt zu haben. Mālik b. Dīnār fragte ihn einmal: »Wie lange willst du zu den leuten noch von den ermächtigungen reden?« Abān antwortete: »Ich hoffe, du erlebst am tag der auferstehung so viel verzeihung gottes, dass du aus freude darüber dieses kleid an dir zerreisst«. Nach dem tod erschien er jemand im traum und erklärte, auch gott habe ihn über seine einseitige haltung zur rede gestellt. Da habe er ihm entgegnet: »Mein herr, ich wollte dich deinen geschöpfen nur lieb machen«. Gott habe ihm daraufhin vergeben[99].

Nicht so einseitig lässt sich Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 148/765) einreihen, aber es verdient erwähnung, dass er zu sure 10, 107 versicherte: »Gott machte die bedrängnis, der du ausgesetzt wirst, abhängig von *deiner* eigenschaft und das gute, das er dir will, abhängig von *seiner* eigenschaft, damit deine hoffnung grösser sei als deine furcht«[100]. Der gleiche vorbehalt gilt für die einordnung Ḥallāǧs, der nach einer legende die vertraulichkeit mit gott als aufhebung der schüchternheit unter beibehaltung der ehrfurcht umschrieb und die aufhebung der schüchternheit als vorherrschaft der hoffnung vor der furcht verstanden wissen wollte[101]. Louis Massignon reihte ausser Yaḥyā ar-Rāzī noch Yazīd ar-Raqāšī (gest. 131/748-9), Sufyān aṯ-Ṯawrī, Aḥmad b. Ḥanbal, Sahl at-Tustarī hier an, blieb uns aber die beweise für die richtigkeit dieses urteils schuldig[102].

Unzweifelhaft hieher gehört jedoch ein mir sonst unbekannter Ṣāliḥ b. ʿAbdalkarīm, der ein zeitgenosse Dārānīs gewesen zu sein scheint[103]. Ṣāliḥ nannte furcht und hoffnung »zwei lichter im herzen« und erklärte auf befragen die hoffnung als das hellere der beiden Als Dārānī davon erfuhr, war er erstaunt, da doch gottesfurcht

[98] Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī: *Tahḏīb at-Tahḏīb*, Hyderabad 1325-1327, 1, 97-101. Ibn Saʿd: *Kitāb aṭ-ṭabaqāt al-kabīr*, Leiden 1905ff, 7, 2, 19, 9.

[99] *Qūt* 2, 129, mitte. Ġazzālī: *Iḥyāʾ*, 4, 149, untere hälfte; 142, 6-8 (raǧāʾ).

[100] Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 10, 107, bei Paul Nwyia: *Le Tafsîr mystique attribué à Ǧaʿfar Ṣādiq*, Mélanges de l'Université Saint-Joseph 43, 1968, 200.

[101] *Ḏikr baʿḍ anfās al-Ḥallāǧ*, hs. Ḫānaqāh-i Aḥmadī (Šīrāz) 83, p. 86 (vgl. Oriens 20, 1967, 62).

[102] *Passion* 3, 239. Über Raqāšī s. Charles Pellat: *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ*, Paris 1953, 101. Sein tod wird auch etwas früher datiert; Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī: *Tahḏīb at-Tahḏīb*, 11, 309-311.

[103] Er wird auch von Ibn al-Ǧawzī: *Ṣifat aṣ-ṣafwa* 4, 405, genannt.

(*taqwā*), fasten, beten und all die anderen werke nur aus der furcht und nicht aus der hoffnung erwüchsen[104].

Die literatur, die solche gegenüberstellungen liebt, hat den widerstreit dieser beiden meinungen und verhaltensweisen in einem gespräch zwischen Jesus und Johannes dem Täufer zum ausdruck gebracht. Nur sind die rollen manchmal vertauscht, je nach der quelle. Nach al-Ḥakīm at-Tirmiḏī: *Nawādir al-uṣūl*, aṣl 211, p. 245, und Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī: *Aṣ-ṣadāqa wa-ṣ-ṣadīq*, 250-51, war Johannes immer heiter und vergnügt, Jesus immer traurig und düster gestimmt. Jesus zu Johannes: Du fühlst dich wohl sicher vor gott, dass du so fröhlich bist? Johannes zu Jesus: Du scheinst jeder hoffnung bar zu sein, dass du so niedergeschlagen bist? Da gab gott durch eine offenbarung zu erkennen, dass der fröhliche ihm der liebere sei[105]. In einer überlieferung des Zayd b. Aslam (gest. 136/753-4), worauf der herausgeber der *Nawādir al-uṣūl* am rand aufmerksam macht, bei Ǧullābī[106], Ibn 'Aqīl[107], Mawlānā[108] und noch anderwärts[109] ist Jesus der lächelnde und Johannes der griesgrämige. Bei dem alten Makḥūl aš-Ša'mī ist Jesus nicht der fröhlichere, sondern der freundlichere[110]. Jesus hat vielen muslimischen frommen als vorbild des weltverzichts gedient[111], und er erscheint auch in anderen legenden etwa als der strengere, so wenn er an Johannes einmal das unabsichtliche anstossen an eine frau als unverzeihliche sünde rügt[112], aber der einfall des Ḥuṣrī (gest. 371/982), Johannes den Täufer mit Yaḥyā b. Mu'āḏ ar-Rāzī zu vergleichen und sie als gegenpole hinzustellen, zeigt, dass er der zweiten auffassung folgt, nach der Johannes ein mann der furcht und nicht der hoffnung war. Ḥuṣrī schrieb: »Gott hat zwei Hansen (Yaḥyā), einen profeten und einen heiligen. Johannes der Täufer (Yaḥyā b. Zakariyyā) beschritt so kräftig den

[104] *Taḏk*. 1, 231, 1-5.

[105] *Nawādir al-uṣūl*, Istanbul 1293, reprint Beirut. *Aṣ-ṣadāqa wa-ṣ-ṣadīq*, ed. Ibrāhīm al-Kaylānī, Damaskus 1964.

[106] *Kašf ul-maḥǧūb* 484, 14; 490, 6-10/Nicholson 371; 375-6.

[107] *Kitāb al-funūn*, ed. George Makdisi, nr 598, Beirut 1970-71, 2, 635-6.

[108] *Fīhi mā fīh*, ed. Furūzānfar [2], Teheran 1348, 48-49.

[109] Zum beispiel bei Ni'matullāh-i Walī (gest. 834/1431): *Ǧawāhir dar tarǧuma-i Fuṣūṣ ul-ḥikam*, in Rasā'il-i... Ni'matullāh-i Walī, ed. Nūrbaḫš, 4, Teheran 1343, 145 (nicht in Ibn al-'Arabīs *Fuṣūṣ al-ḥikam* und *Naqš al-Fuṣūṣ*), bei Abū l-'Abbās Aḥmad b. Muḥ. b. 'Abdallāh b. Muḥ. b. al-Qāḍī al-'Alawī at-Tiǧānī aš-Šingīṭī: *Al 'aḏb al-yamānī fī r-radd 'an šayḫinā sayyidī Aḥmad at-Tiǧānī*, maġribinische lithografie ohne ort 1319/1901, bogen 2, seite 1-2.

[110] *Ḥilya* 5, 181.

[111] Massignon: *Passion* 3, 219-220.

[112] *Ḥilya* 9, 269, 3.

weg der furcht, dass alle, die furcht für sich in anspruch nahmen, die hoffnung auf ihr heil aufgaben. Yaḥyā b. Muʿāḏ dagegen beschritt so kräftig den weg der hoffnung, dass er die hand aller derer, die hoffnung für sich beanspruchten, in den staub sinken liess«[113].

Kritiker Yaḥyās

Was nun Yaḥyā b. Muʿāḏ ar-Rāzī betrifft, so muss er sich entschiedener und wirkungsvoller als andere, gleich angesehene seiner zeit für den vorrang der hoffnung eingesetzt haben und auch von ihr beherrscht gewesen sein. Das spricht aus dem kritischen echo, das er bei seinen zeitgenossen und unmittelbar nachher gefunden hat. Als Yaḥyās schüler Abū ʿUṯmān al-Ḥīrī von Ray nach Kirmān zu Šāh al-Kirmānī übertreten wollte, nahm ihn dieser nicht an und machte ihm den vorwurf, in der hoffnung erzogen worden zu sein. »Yaḥyā hat den standplatz der hoffnung, und einer, der von der hoffnung durchtränkt ist, vermag den mystischen pfad nicht zurückzulegen, denn die hoffnung nachzubeten führt zu faulheit«[114]. ʿAṭṭārs zusatz zur ehrenrettung Yaḥyās lautet: »Yaḥyā hat wirkliche hoffnung, du nur nachgebetete«. Als al-Ḥakīm at-Tirmiḏī die grässlichen züge des sündenbewusstseins beschrieb, warf ein schüler ein, das töne anders als bei Yaḥyā b. Muʿāḏ. Tirmiḏī entgegnete, kühl und als ob er ein altes lied wiederholte: »Gott erbarme sich des Yaḥyā b. Muʿāḏ! Ich kenne das verhältnis Yaḥyās zu dieser sache. Yaḥyā war gewiss einer der freunde gottes, und zwar derer, die etwas davon verstehen. Aber gott eröffnete ihm im übersinnlichen etwas vom reich der (göttlichen) freundlichkeit (*ǧamāl*), und das reich des entzückens (*bahǧa*) ist mit dem reich der freundlichkeit verbunden. Er blickte nur dieses an und sprach immer nur von diesem, und ebenso die scheiche, die er besucht hatte[115]. Was den bewohner dieser (besonderen inneren) stätte anbelangt, so wird sein herz von der vertraulichkeit (*uns*) beherrscht, der so mit vertraulichkeit bedachte ist ungehemmt (*munbasiṭ*), und seine ungehemmtheit führt zu keckheit (*idlāl*). Wird er dann von gott nicht behütet und unterstützt, so fällt er. Denn die freundlichkeit gottes lässt ihn zerschmelzen und lässt ihn verloren gehen. Das entzücken wallt auf und wirft ihn fort. Es geht ihm wie

[113] Ǧullābī: *Kašf* 152, 15-18/Nicholson 122. *Taḏk*. 1, 298, 18-21.
[114] Ǧullābī 167, 11-12/Nicholson 133. *Taḏk*. 2, 22-23.
[115] Unklar, wer gemeint ist. Lehrer Yaḥyās sind in *Taʾrīḫ Baġdād* 14, 208, 20-21, aufgezählt.

einem kessel, in dem sich allerlei leckerbissen befinden, unter ihm feuerflammen. Wird das kochen stark, so lässt es den inhalt aufwallen und wirft dessen leckerbissen und fett hinaus. Auf diesem standplatz wird das, was der betreffende aussagt, unrichtig. Aber mit wem gott gutes vorhat, den führt er weiter aus dem reich der freundlichkeit ins reich der (göttlichen) erhabenheit (*ǧalāl*), dann weiter ins reich der (göttlichen) grossmächtigkeit (*kibriyā'*) und weiter ins reich der (göttlichen) ehrfurchtgebietung (*hayba*), bis er ihn schliesslich ins reich der herrschaft (*mulk al-mulk*), ins reich der unpaarigkeit (*fardāniyya*) gelangen lässt. Niemals würde jene rede (eines im reich der göttlichen freundlichkeit verbliebenen) einem so weit (das heisst bis ins reich der herrschaft) vorangebrachten noch in den sinn oder ins gedächtnis kommen! Wir kennen jene aussagen wohl, doch es sind unrichtige aussagen, nicht annehmbar aus dem munde dessen, der sie äussert, auch wenn dieser an der heiligenschaft anteil hat«[116].

Tirmiḏī beschreibt damit klar Yaḥyā b. Mu'āḏ, mit dem er über andere fragen noch persönliche gespräche geführt hat[117], als einen mystiker, der zwar in den wirkungsbereich eines bestimmten aspektes gottes, nämlich seiner freundlichkeit (oder schönheit), eingedrungen, aber nicht darüber hinausgekommen, also einer einseitigkeit verfallen ist. Die speziell freundliche seite, die gott damit zeigt, hat im menschen eine gewisse kühnheit der sprache und eine übermacht des hoffens zur folge. Yaḥyā ist damit, in der sicht seiner skeptischen und vielleicht von ihm vor den kopf gestossenen kollegen, das, was Sarrāǧ *rabb ḥāl* nennt, das heisst einseitig von einem bestimmten zustand wie liebe, furcht, hoffnung, verlangen und dergleichen beherrscht[118], mag auch Tirmiḏī an der angeführten stelle und Ǧullābī an einer andern[119] statt zustand »standplatz« sagen; darauf kommt es hier nicht an, ganz abgesehen davon, dass ein viel erörtertes unterscheidungsmerkmal zwischen diesen beiden bezeichnungen auch die dauer war. Der zustand galt vielfach als vorübergehenden, der standplatz als bleibenden charakters. Gerade dieser unterschied scheint bei der hoffnung Yaḥyās aufgehoben gewesen zu sein.

Hundert jahre nach Yaḥyās tod (gest. 258/872) scheint sich beim klang seines namens kein gefühl der betroffenheit und der abwehr

[116] Tirmiḏī: *Ḫatm al-awliyā'*, 403-404. Vgl. Ǧullābī 490, 13 ff/Nicholson 376.
[117] *Ḫatm* 388, 2-3 (hinweis von Bernd Radtke).
[118] *Luma'* 359, 14-17. *Šadd al-izār* 44, 1-2: *arbāb aḥwāl wa-aṣḥāb ġalabāt*; hiernach 293.
[119] *Kašf* 153, 3/Nicholson 122.

mehr geregt zu haben. Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī konstruiert zwar eine anhängerschaft Yaḥyās und nennt sie mu'āḏiyya (nach b. Mu'āḏ). Aber eine geschlossene partei wird sie ebenso wenig gebildet haben wie die später von Ǧullābī erkünstelten schulen muḥāsibiyān, sahliyān, ṭayfūriyān usw. Nach Maqdisī sind die mu'āḏiyya der auffassung, dass gott aufgrund seiner grosszügigkeit, güte und barmherzigkeit niemand für eine sünde bestrafe, solange diese den grad des unglaubens nicht erreicht habe. Sie teilen, nach Maqdisī, die meinung der raqāšiyya, das heisst der parteigänger des al-Faḍl ar-Raqāšī, dass gott keinen monotheisten für eine sünde der strafe überantworte[120]. Dieser Faḍl ar-Raqāšī, den Šahrastānī zu den murǧi'a zählt[121], muss von dem bekannteren al-Faḍl b. 'Īsā ar-Raqāšī, der qadarit und mu'tazilit war[122], unterschieden werden und ist wahrscheinlich auch die person, die Massignon an der angeführten stelle[123] mit dem ganz unpassenden Yazīd ar-Raqāšī verwechselt hat. Sulamī berichtet ohne die geringste beimischung von kritik oder missbilligung, dass Yaḥyā über die »wissenschaft« der hoffnung gesprochen und dies sehr gut getan habe[124].

Ǧullābī gesteht, gerade die feinen dicta Yaḥyās besonders zu lieben[125], und folgt dem kanon, wenn er, wie so oft, schematisch verkündet, Ḥīrī habe durch seinen lehrgang bei drei scheichen drei standplätze bezogen: bei Yaḥyā den der hoffnung, bei Šāh-i Kirmānī den der eifersucht, bei Abū Ḥafṣ an-Naysābūrī den der anteilnahme (an der mitmenschen)[126]. Er fügt jedoch an und hebt dadurch Yaḥyās stellung in der hoffnung gegenüber Ḥīrī hervor, dass der schüler immer nur einen teil dessen, was der scheich zu vergeben habe, erlange und stets bekennen sollte, der meister stehe höher. Dabei glaubt 'Aṭṭār, gerade von Ḥīrī sagen zu können, dass er mehr als andere von der geistigkeit seiner lehrer mitbekommen habe[127]. Kritiker, in deren augen solche zustände oder standplätze sowieso nur

[120] *Al-bad' wa-t-ta'riḫ*, Paris 1899-1919, 5, 145.

[121] *Milal*, ed. Cureton 106, 1/übers. Haarbrücker 1, 160. Charles Pellat; *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ*, Paris 1953, 215.

[122] Šahrastānī: *Milal* 103/Haarbrücker 1, 155. 'Asqalānī: *Tahḏīb at-Tahḏīb*, 8, 283 f. Ibn al-Murtaḍā: *Die Klassen der Mu'taziliten*, ed. S. Diwald-Wilzer, Bibliotheca Islamica 21, 1961, 128, 4-5. Pellat: *Milieu* 113. Josef van Ess: *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie*, Beihefte zur Zeitschrift »Der Islam«, Neue Folge 7, Berlin-New York 1975, 121-122.

[123] *Passion* 3, 239. Hier 165.

[124] *Ṭabaqāt* 107, 2-3/Pedersen 98, 3.

[125] *Kašf* 153, 10-12/Nicholson 123.

[126] *Kašf* 168, 9-10/Nicholson 133-134.

[127] *Taḏk*. 2, 56, 3.

durchgangsstationen bedeuteten, mussten leute, die in der tradition mit einer dieser charakteristiken behaftet waren, von vornherein nicht besonders hoch einschätzen. Der erwähnte dreiklang furcht, hoffnung, liebe ertönt in ihren ohren nicht mehr hell, sondern wie eine erinnerung an überwundene zeiten. Für Šams ad-dīn Muḥammad b. 'Abdalmalik ad-Daylamī (6./12.jh.) sind die furcht al-Ḥasan al-Baṣrīs, die hoffnung Yaḥyā b. Mu'āḏ ar-Rāzīs und die liebe Aḥmad al-Ġazzālīs rekorde, die gebrochen sind[128].

Doch bei 'Abdallāh al-Anṣārī (gest. 481/1089) macht sich noch einmal eine stumme abwehrgeste bemerkbar. In seiner darstellung Yaḥyās übergeht er dessen besonders eigentümliche seite, seinen einsatz für die hoffnung, mit stillschweigen[129]. Das muss absicht sein, denn von Anṣārī wissen wir, dass er gerade die hoffnung als etwas minderwertiges betrachtete. Er berichtet, dass Aḥmad b. Ḫiḍrawayh bei Abū Yazīd al-Basṭāmī gebetet habe: O herr, lass unsere hoffnung auf dich nicht abgeschnitten werden! und dass Basṭāmī erwidert habe: O herr, lass unsere hoffnungen auf dich abgeschnitten werden! Er kommentiert: »Die worte Aḥmads gelten für die allgemeinheit, die worte Basṭāmīs für die elite, denn hoffnung ist eine krankheit. Hoffnung geht auf nichtgefundenes. Wie könnte hoffnung auf gefundenes gehen?«[130] Gemeint ist gott. In den *Manāzil as-sā'irīn* ist die hoffnung die einzige station, von der er nicht viel hält. Er nennt sie die schwächste und sieht den einzigen nutzen der hoffnung darin, dass sie die furcht dämpft und daran hindert, in verzweiflung (*iyās*) auszuarten. Angriffsflächen bietet für ihn die hoffnung dadurch, dass sich in ihr ein vordrängen (*mu'āraḍa*) und ein einspruch (*i'tirāḍ*) des menschen gegen den willen gottes zum ausdruck bringen[131]. Anṣārī hat sich mit dieser einstellung den tadel des Ibn Qayyim al-Ġawziyya (gest. 751/1350) zugezogen. Ibn al-Qayyim rechnet die hoffnung mit der aufrichtigkeit, dem gottvertrauen, der liebe, der geduld usw. zu den vorgeschriebenen dingen[132], verlangt furcht und hoffnung in gleichem masse[133] und sucht Anṣārī mit einer langen reihe von beweisgründen

[128] *Muhimmāt al-wāṣilīn*, hs. Chester Beatty 4142, 20b, bei Arberry in BSOAS 29, 1966, 53.

[129] *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya*, ed. Ḥabībī, 85-87.

[130] Ġāmī: *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām*, ed. Arberry in The Islamic Quarterly 7, 1963, 72/ed. Fikrī-i Salǧūqī, Kabul 1343, 31.

[131] S. de Laugier de Beaurecueil: *Les étapes des itinérants*, nr 19.

[132] *Madāriǧ as-sālikīn* 1, 58, ult.

[133] *Madāriǧ* 2, 22 und 27.

zu widerlegen[134]. Serge de Laugier de Beaurecueil hat der kontroverse eine besondere arbeit gewidmet und dabei auch festgestellt, dass Ibn al-Qayyim der einzige der zahlreichen kommentatoren von Anṣārīs *Manāzil* war, der in diesem punkt gegen Anṣārī stellung nahm[135].

Ḥuṣrī, der das wort von den beiden Hansen (Yaḥyā b. Zakariyyā und Yaḥyā b. Mu'āḏ) als gegenpolen prägte, bezeichnete aus ähnlichen überlegungen wie nach ihm Anṣārī, aber gerade umgekehrt, nicht die hoffnung, sondern die furcht vor gott als »eine krankheit und eine absperrung«, da die furcht nichts verhindere und die hoffnung nichts erzwinge, was gott so oder anders beschlossen habe. Sie rechtfertigten sich beide nur für leute, denen die fassade wichtig sei und die sich daher korrekt nach der vorschrift benehmen müssten[136]. Es ist möglich, dass sich in die überlieferung dieser aussage früh ein fehler eingeschlichen hat und es eigentlich heissen muss: »Furcht vor gott ist eine krankheit und <hoffnung auf gott> eine absperrung«, denn nur dann erklärt sich Ḥuṣrīs nachfolgende begründung, dass man weder mit furcht noch mit hoffnung etwas erreiche. Ḥuṣrīs abwertung beider zustände berührt sich dann wieder mit dem standpunkt, den Anṣārī in seinen *'Ilal al-maqāmāt* vertritt, wo er diesen beiden und vielen andern einstellungen zu gott eine ichverhaftung nachsagt[137]. Seine gedanken haben durch das erweiternde plagiat *Maḥāsin al-maǧālis* des Ibn al-'Arīf (gest. 536/1141) auch im westen verbreitung gefunden[138]. Dass man zur wirklichen erkenntnis gottes und zum lauteren monismus die zustände und standplätze überschreiten müsse, ist schon eine weisheit Ǧunayds[139].

Mawlānā (gest. 672/1273) ermunterte zur hoffnung. Er bezeichnete sie als den anfang des weges zur sicherheit (vor der hölle). Wenn man den ganzen weg nicht gehe, solle man wenigstens diesen anfang gehen. Statt über seine irrtümer zu klagen, solle man das richtige zu tun versuchen, da das richtige das falsche von selber beseitige[140]. Vielleicht

[134] *Madāriǧ* 2, 18-29.

[135] *Autour d'un texte d'Anṣārī: La problématique musulmane de l'espérance*, Revue Thomiste 1959, no. 2, 339-366. Rekapituliert in *L'aspiration* (raghba) *rectification de l'espérance selon 'Abdallāh Anṣārī et ses commentateurs*, MIDEO 7, 1962-63, 1-4. Inhalt dieses letzten aufsatzes rekapituliert von G. Rickmans in Muséon 78, 3-4, 1965, 457.

[136] Sulamī: *Ṭabaqāt* 491, 7-10/Pedersen 518, 11-519, 3.

[137] Serge de Laugier de Beaurecueil: *Un petit traité de 'Abdallah Ansari*, Mélanges Louis Massignon, Damaskus 1956, 1, 153-171.

[138] Bruno Halff: *Le Maḥāsin al-maǧālis d'Ibn al-'Arīf et l'œuvre du soufī hanbalite al-Anṣārī*, REI 39, 1971, 321-335.

[139] *Luma'* 359, 20-21.

[140] *Fīhi mā fīh* 9, 1-4. Er kann sich hoffnung jedoch nur mit furcht vorstellen,

war seine entschiedene befürwortung der hoffnung von seinem ḥanafitischen erbe mitbestimmt, denn Abū l-Qāsim Isḥāq b. Muḥammad-i Ḥakīm-i Samarqandī hatte schon um 290/902 in seinem dogmatischen lehrbuch die hoffnung als pflicht vorgeschrieben[141].

Rein zweckbedingt und eine finte im debattierduell mit leuten, die sich überhaupt nicht ums jenseits kümmern, ist die freundliche bewertung, die 'Alā' ud-dawla-i Simnānī (gest. 736/1336) an einer stelle der hoffnung angedeihen lässt. Um die kurzsichtigkeit derer, die ausschliesslich das diesseits gelten lassen (*dahrī*), und derer, die sich im genuss der weltlichen güter keinen zwang antun (*ibāḥatī*), deutlich zu machen, gibt er zu bedenken, dass die filosofen (*ḥukamā*), auch wenn sie nicht so siegesgewiss in die nachtodliche zukunft blicken dürften wie die frommen gläubigen, immerhin doch schon hier das glück einer hoffnung genössen und in dieser hoffnung auch im todeskampf noch zuversichtlich seien. Ein solches glück bleibe denen, die nur ans essen und trinken dächten, verschlossen, und wenn sie schufteten, müssten sie noch damit rechnen, dass die früchte ihrer arbeit vielleicht gar nicht mehr ihnen, sondern ihren erben zufielen[142]. Hier wird die filosofische hoffnung auf ein schönes weiterleben nach dem tod als eine lebenshilfe und als eine glücksspenderin gepriesen, jedoch nur um die armseligkeit einer weltanschauung, die ein leben nach dem tod leugnet, klarzustellen.

Yaḥyā b. Mu'āḏ wurde auch vorgeworfen, er habe in Balḫ über den vorzug des reichtums vor der armut geredet, sei dann aber auf dem rückweg, noch vor Nēšābūr, des vielen geldes, das er dort erhalten hatte, beraubt worden[143]. Sanā'ī wiederholt das in dem halbvers: »Der pīr von Ray setzte die armut auf die strasse«[144]. Ein 'alide, dem er in Balḫ den vorzug seiner heiligen familie in schönen worten zugestand, soll ihm den mund mit perlen haben füllen

ib. 75, 19-76, 7; *Maǧālis-i sab'a* 39. Dass er beides verlangt und gelebt habe, bemüht sich Firēdūn b. Aḥmad-i Sipahsālār: *Risāla dar aḥwāl-i Mawlānā*..., Teheran 1325, 53-57, zu zeigen.

[141] *Tarǧuma-i As-sawād ul-a'ẓam ta'līf-i Abū l-Qāsim Isḥāq b. Muḥammad... Ḥakīm-i Samarqandī*, ed. 'Abdulḥayy-i Ḥabībī, Teheran 1348, 160 (frage 53).

[142] 'Alā' ud-dawla-i Simnānī: *Zayn ul-mu'taqid li-d-dīn il-mu'taqad*, persische bearbeitung des *Al-wārid aṭ-ṭārid šubhat al-mārid*, hs. Brit. Mus. Or. 9725, 289a.

[143] Qušayrī, artikel Yaḥyā b. Mu'āḏ ar-Rāzī/komm. 1, 122. Ġullābī 153, 18-159, 4/ Nicholson 123.

[144] *Taḥrīmat ul-qalam* 73, in *Maṯnawihāy-i Ḥakīm-i Sanā'ī*, ed. Mudarris-i Raḍawī, Teheran 1348, 86.

lassen[145]. Es wird ihm auch nachgesagt, dass er in späteren jahren das tragen von wolle und altem zeug aufgegeben habe und zu plüsch und weichem zeug übergegangen sei. Darauf die kritische bemerkung Basṭāmīs: »Der arme Yaḥyā! Er hielt es nicht aus im niedrigen, wie sollte er es im glück aushalten?«[146] Yaḥyā soll der erste ṣūfī gewesen sein, der in Ägypten im kreise seiner zuhörer nicht mehr auf dem boden sass, sondern auf einem erhöhten sitz (*kursī*) platz nahm. Abū Ḥamza al-Baġdādī (gest. 269/882-3) soll ihm das in Bagdad nachgemacht haben. Beide sollen den tadel der scheiche auf sich gezogen haben[147]. Andere berichterstatter lassen die erstlingsfrage auf sich beruhen und vermelden nur, dass Yaḥyā in Bagdad (sic) auf einen erhöhten sitz (*minaṣṣa*) gesetzt worden sei[148] und dass Abū Ḥamza einmal in der moschee von Medina (sic) in der erregung von seinem sitz (*kursī*) gefallen sei[149].

Abū Sa'īd aus Mēhana pflegte auf einem erhöhten sitz zu thronen[150].

Yaḥyās zuversicht auf gottes vergebung

Von den zahlreichen schriften, die Yaḥyā verfasst haben soll[151], ist direkt nichts erhalten. Wir wissen auch nicht, was in dem heft gestanden hat, in dem Ibn Ḫalīfa al-Išbīlī (gest. 575/1179) aussprüche Yaḥyās und anderer gesammelt hatte[152]. Verfälscht würde das bild wahrscheinlich, wenn man versuchen wollte, ihn irgendeiner als häretisch betrachteten glaubensrichtung zuzuweisen. Aber die erhaltenen zeugnisse gestatten vielleicht doch, ihn in die nähe der murǧi'a oder wenigstens von deren ruf zu stellen. Bei allen unterschieden im einzelnen stimmen Yaḥyā und murǧi'a in zwei wesentlichen punkten miteinander überein, nämlich darin dass über den eintritt ins paradies der glaube ein sehr viel entscheidenderes wort mitzusprechen habe als die werke und dass der gläubige demzufolge eher mit gottes verheissungen als mit dessen drohungen rechnen könne. Der schriftbeweis ist natürlich sure 4, 48 und 4, 116: »Gott vergibt nicht, dass

[145] *Ta'rīḫ Baġdād* 14, 211, 9. Ibn Ḫallikān, nr 794 (6, 167).

[146] *Luma'* 188, 10-12.

[147] *Qūt* 2, 47, 7. Ǧullābī 153, 9-10/Nicholson 123 (minbar). *Taḏk.* 1, 299, 6-7 (minbar).

[148] *Ta'rīḫ Baġdād* 14, 209, 4. Daraus Ibn Ḫallikān, nr 794 (6, 166).

[149] Sulamī 295, 6/Pedersen 294, 7.

[150] Vgl. hiernach 346, 432.

[151] Ǧullābī 153, 8-9/Nicholson 123.

[152] Muḥammad b. Ḫayr b. 'Umar b. Ḫalīfa al-Umawī al-Išbīlī: *Fahrasat mā rawāhu 'an šuyūḫih*, edd. Franciscus Codera et J. Ribera Tarrago, 1893, reprint Bagdad 1963, 304.

man ihm andere götter beigesellt, aber was sonst ist, vergibt er, wem er will«. Yaḥyā versteigt sich sogar zu der behauptung, dass im koran gottesworte stünden, die die verzeihung gottes gegenüber allen gläubigen notwendig machten (*mūǵiba*), und beruft sich dafür auf sure 39, 53: »Meine knechte, die ihr euch habt gehen lassen, verzweifelt nicht an gottes barmherzigkeit!«[153] Yaḥyā setzt an stelle des glaubens auch den begriff monismus (*tawḥīd*). Einmal sagt er: »Das licht des monismus verbrennt die schlechten taten der monisten (oder: monotheisten) besser als das feuer des polytheismus die guten taten der polytheisten«[154]. Ein andermal: »Wenn der monismus (monotheismus) einer stunde die sünden von fünfzig jahren zunichte macht, was muss dann erst der monismus von fünfzig jahren mit den sünden machen?«[155] Nach Yaḥyā kommt der asket nur langsam voran, ist ein blosser wanderer, wogegen der erkenner vorwärts fliegt[156]. Mit der erkenntnis kann die gewissheit gemeint sein, dass gottes gnaden schon hienieden ungemessen sind: »Wenn du jemand auf sein eigenes werk hinweisen siehst, ist sein pfad der pfad der gewissenhaften peinlichkeit... Wenn du jemand auf die sicherheit im lebensunterhalt hinweisen siehst, ist sein pfad der pfad der askese... Wenn du jemand auf die göttlichen wohltaten hinweisen siehst, ist sein pfad der pfad der erkenner«[157].

Für das jenseits stellt er die gleichen berechnungen an wie die anderen freunde der heiteren miene gottes: »Verheissung und drohung sind beide wahr. Die verheissung ist ein recht der menschen an gott. Dieser gewährleistete ihnen für den fall, dass sie das und das täten, das und das zu geben. Und wer sollte die versprechen besser halten als gott? Die drohung dagegen ist ein recht gottes an die menschen. Er sagte: Tut das und das nicht, sonst bestrafe ich euch! Sie tun es trotzdem. Wenn er nun will, verzeiht er. Wenn er anders will, bestraft er, das ist sein recht. Aber das unserm herrn näherliegende ist das verzeihen und der edelmut. Wahrlich, er ist vergebend und barmherzig«[158]. Oder anders: »Der kanal der furcht kommt aus dem strom von gottes gerechtigkeit, der kanal der hoffnung aus dem strom seiner güte; allein die güte geht der gerechtigkeit vor, nach dem

[153] Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 39, 53 (219a).
[154] *Qūt* 1, 201, mitte.
[155] *Qūt* 2, 125, 4-5.
[156] *Luma'* 365, 18; 385, 17-18. *Taḏk.* 1, 165, 7-8 (Basṭāmī zugeschrieben).
[157] *Luma'* 224, 8-12. Vgl. eine andere reihe ib. 327, 15-19.
[158] Ibn Qayyim al-Ǧawziyya: *Ḥādī l-arwāḥ*, kap. 67, Kairo 1938, 277-278.

(nichtkoranischen) gotteswort: 'Meine barmherzigkeit geht meinem zorn vor'«[159]. Damit verwandt ist die erklärung, die der spätere Ibn al-A'rābī (gest. 341/952-3) in Mekka abgab: »Verheissung und drohung seitens gottes stehen fest. Steht die verheissung vor der drohung, so ist die drohung eine einschüchterung (*tahdīd*). Steht die drohung vor der verheissung, so ist der drohung abgeschworen. Stehen beide zusammen, so hat übergewicht und bestand die verheissung, denn die verheissung ist das anrecht des menschen, die drohung das anrecht gottes. Der edelmütige aber sieht über sein eigenes anrecht hinweg, lässt jedoch nicht ausser acht und betracht, was gegen ihn geltend gemacht wird«[160]. Derselbe Ibn al-A'rābī liess sich ein andermal so vernehmen: »Es gibt keinen unfähigeren knecht als den, der die güte seines herrn vergisst und ihm seine lobpreisungen und lobsprüche vorrechnet, die ihn eher zur schamhaftigkeit veranlassen sollten als zum verlangen eines lohnes oder damit zu prahlen«[161].

Yaḥyā konstruiert, ungleich der frommen selbstquälerei der frühen asketen, aber verwandt mit den auffassungen des späteren Abū Sa'īd keinen ausgleich diesseitiger entbehrungen mit jenseitigem glück und umgekehrt, sondern sieht sich durchgehend, allerdings in religiöser orientierung, auf die sonnenseite gestellt, ja schliesst von den genossenen wohltaten gottes auf die zukünftigen. »Gott ist nicht zufrieden mit der hilfe, die er ihnen im diesseits verbürgt hat, sondern hat ihnen auch für die auferstehung hilfe zugesichert. Wen gott aber im diesseits und im jenseits unterstützt, der hat keinen harm«, so kommentiert er sure 40, 51, wo es heisst: »Wir helfen unseren gesandten und denen, die glauben, im diesseitigen leben und an dem tag, da die zeugen auftreten werden«[162]. Auf seine verdienste zu pochen ist nicht nur deswegen ungereimt, weil man sowieso nur puppe in den händen gottes ist, sondern auch weil gott als richter viel zu grosszügig ist. Yaḥyā geht nicht auf die fragen nach der theodizee ein, die sich daraus ergeben, dass gott als einziges handlungssubjekt hinter und dann als richter wieder vor dem menschen steht und im grunde zwei ämter in einer unmöglichen personalunion vereinigt. Er kennt aber die personalunion und will nur das gute wahrhaben. »O gott«, betet er, »ich suche mich dir zu nähern, werde aber durch

[159] Firēdūn: *Risāla*, 56 (korr.).
[160] Sulamī 429, 14-18/Pedersen 444, 7-12.
[161] Sulamī 429, 11-13/Pedersen 447, 3-5.
[162] Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 40, 51 (223a).

dich zu dir geführt. Mein argument sind deine wohltaten, nicht mein werk. Ich glaube nicht, dass du dereinst mit deiner gerechtigkeit jemand aburteilen wirst, den du jetzt mit deiner güte überhäufst. Dein verzeihen lässt die sünden und dein wohlgefallen die falschen hoffnungen versinken. Verschenktest du nicht grosszügig deine verzeihung, so würde dein knecht nicht seine sünde zu dir zurückbringen»[163]. Im blick auf die eigene schwäche bleibt gar kein anderer ausweg, als gottes verzeihung zu postulieren. »O gott, wenn du mich errettest, errettest du mich durch dein verzeihen. Wenn du mich bestrafst, bestrafst du mich durch deine gerechtigkeit. Ich bin zufrieden mit dem, was mit mir geschieht, denn du bist mein herr und ich bin dein knecht. Mein gott, du weisst, dass ich die hölle nicht bestehe, und ich weiss, dass ich für das paradies nicht gut genug bin. Was gibt es da für einen anderen ausweg als dein verzeihen?«[164] »Wer sich vor gott schämt, auch wenn er gehorsam ist, vor dem schämt sich gott, auch wenn er gesündigt hat«[165]. Yaḥyā wird nicht müde, gottes edelmut zu preisen. Als er gefragt wurde, warum er immer über die hoffnung und über gottes edelmut und huld spreche, antwortete er: »Notwendigerweise kann das wort meinesgleichen mit einem edelmann nur (sein) edelmut und (seine) huld sein«[166]. Yaḥyā findet, dass die huld gottes gegenüber einem Farao, der sich sozusagen an gottes stelle setzte (sure 79, 24), eine noch viel grössere huld gegenüber all denen erwarten lasse, die gott als ihren höchsten herrn anerkennten[167]. Die hoffnung ist die notwendige entsprechung zu gottes bereitschaft und neigung zu vergeben. Yaḥyā betet: »Mein gott, ich rufe dich an mit der zunge der hoffnung, wenn die zunge meines werks stumpf ist«[168]. Er nennt gott selbst seine hoffnung[169] und meint damit die hilfe gottes zur erreichung eines guten endes, aber auch gott als geliebten, dessen begegnung er erhofft[170]. Er geht sogar so weit, der liebe gottes zu ihm und seiner liebe zu gott höheren wert beizumessen als einer gnädigen behandlung im jenseits[171], womit nun allerdings die beziehung zwischen der hoffnung des menschen

[163] *Luma'* 261, 10-13. Daraus *Taḏk.* 1, 308, 1-2.
[164] *Luma'* 261, 5-7.
[165] Qušayrī, kap. ḥayā'/komm. 3, 149.
[166] *Taḏk.* 1, 309, 2-4.
[167] *Taḏk.* 1, 309, 12-14.
[168] *Luma'* 260, 20.
[169] *Luma'* 260, 19.
[170] Qušayrī, kap. raǧā'/komm. 2, 206-207. *Taḏk.* 1, 310, 19-20.
[171] *Luma'* 261, 3.

und der barmherzigkeit gottes verlassen und durch die beziehung gegenseitiger liebe ersetzt und überboten wird.

In der hoffnung überschreitet Yaḥyā da und dort die sicherheitsgrenze des religionsgesetzlichen verhaltens. Dass seine hoffnung zunächst nur die vorderseite seines sündenbewusstseins ist, das auf der hinterseite das bild mächtiger furcht zeigt, ist schon in seinen dicta angedeutet, die furcht und hoffnung gleichermassen verlangen. »Mein gott, wegen meiner sündigkeit fürchte ich dich, und wegen deiner güte hoffe ich auf dich. Entzieh mir also nicht deine güte wegen meiner sündigkeit!«[172] »Mein gott, ich fürchte mich vor dir, da ich knecht bin, und ich hoffe auf dich, da du herr bist«[173]. Yaḥyā wird uns als gesetzestreu geschildert. Man fragte ihn: Scheich, dein standplatz ist der standplatz der hoffnung, aber dein handeln das handeln eines sich fürchtenden. Er erwiderte: »Wisse, mein sohn, das aufgeben der knechtlichkeit ist irrglaube«[174]. Dann aber können sich bei Yaḥyā andere prinzipien vordrängen, zum beispiel der besonders von den malāmatiyya bekannte abscheu vor jedem religiösen leistungsstolz: »Eine sünde, durch die ich vor ihm (gott) erniedrigt werde, ist mir lieber als eine gehorsamstat, mit der ich mich vor ihm brüste«[175]. Das ist ein satz, den theologen niemals hätten unterschreiben können, obwohl selbst Dārānī in einem buch gelesen haben will, dass gott gewisse schlösser im paradies denen vorbehalte, die sünden begingen, diese aber angesichts seiner bereitschaft zu verzeihen nicht so tragisch nähmen[176]. Sodann kann sich bei Yaḥyā auch die angst vor der unsauberkeit des gehorsams so in den vordergrund schieben, dass ihm schuldgefühle für begangenen ungehorsam die hoffnung auf gottes gnade besser zu rechtfertigen scheinen. »Meine hoffnung auf dich mit den sünden (die ich begangen habe) übertrifft eher meine hoffnung auf dich mit den werken (die ich vollbracht habe), denn ich sehe, dass ich bei den werken auf die aufrichtigkeit baue. Aber wie soll ich die werke rein bewahren, wo ich als gefährdet bekannt bin? In den sünden dagegen sehe ich, dass ich nur auf dein verzeihen baue. Und wie solltest du sie nicht vergeben, wo du als grossmütig giltst?«[177]

[172] *Taḏk.* 1, 310, 8-9.
[173] *Taḏk.* 1, 310, 14.
[174] Ǧullābī 153, 2-4/Nicholson 122.
[175] A.J. Arberry: *Pages from the Kitāb al-Luma' of Abū Naṣr al-Sarrāj*, London 1947, 13, 12.
[176] *Ḥilya* 9, 255, 4 v.u.-apu.
[177] Qušayrī, kap. raǧā'/komm. 2, 206. *Iḥyā'* 4, 151, 2-4. *Taḏk.* 1, 309, 4-9.

Yaḥyās freude

Dass in diesem erweiterten freien raum, in dem sogar die sünde ihre schrecken verloren hat, gefühle der freude sich regen, ja überwiegen, hat in Yaḥyās äusserungen mehrfach seinen niederschlag gefunden. »Mein gott und mein herr, meine freude <über> deinen edelmut lenkt meinen blick von meinen hässlichen werken ab, auch wenn in diesen mein unglück liegt. Meine freude über deine wohltat lenkt meinen blick von meinen schönen werken ab, auch wenn in diesen meine rettung liegt. Meine freude über dich lässt mich die freude über mich vergessen«[178]. Nach Yaḥyā herrscht allenthalben freude über jemand, der freude daran hat, gott zu dienen[179].

Yaḥyā und der reichtum

Dass Yaḥyā in Balḫ den reichtum über die armut stellte, mag durch besondere umstände oder durch die zuhörerschaft, vor der er sprach, bedingt gewesen sein. Jedenfalls gehen die uns erhaltenen dicta Yaḥyās nicht so weit, sondern beschränken sich auf die gleichachtung von armut und reichtum, wenn das schicksal das eine oder das andere mit sich bringt. Yaḥyā fordert nicht reichtum und nicht armut, sondern die richtige innere haltung zu beidem. Im reichtum ist es die dankbarkeit, in der armut die geduld (oder: standhaftigkeit)[180]. Das passt zu seiner forderung, gegenüber der welt weder eine begehrliche noch eine feindselige haltung einzunehmen. »Die welt ist eine braut. Wer sie sucht, ist ihre zofe, und wer ihr absagt, schwärzt ihr das gesicht... Der gotterkenner beschäftigt sich nur mit seinem herrn und wendet sich ihr überhaupt nicht zu«[181]. Nach Yaḥyā ist der erkenner aber mitten unter den menschen oder den dingen und doch von ihnen getrennt[182]. Was Yaḥyā beschäftigte, war nicht so sehr die frage, ob reichtum oder armut besser sei, als vielmehr das problem der zulässigkeit oder sogar empfehlung eines gewissen wohlstands. Der arabische ausdruck dafür ist in der ṣūfik *ad-duḫūl fī s-sa'a* (oder *sa'āt*), was man hier mit »sich einen wohlstand gestatten« übersetzen kann. Das problem stellte sich für jeden, der das ideal der frommen armut mit dem reichtum verglich, in dem andere fromme gelebt

[178] *Luma'* 261, 7-9.
[179] Sulamī 113, 5-6/Pedersen 103, 10-11. *Taḏk.* 1, 301, 8-9.
[180] Qušayrī, kap. faqr/komm. 3, 246.
[181] Hiervorn 120.
[182] *Luma'* 37, 12-14; 127, 8-9 (var.).

hatten. Darum lautete der schrankensetzende leitspruch: »Wohlstand darf sich nur ein profet oder gerechter (wahrhaftiger, *ṣiddīq*) gestatten«[183]. An beispielen wurden Mohammed, Salomo, Abraham, Hiob, ferner die »rechtgläubigen chalifen« Abū Bakr, 'Umar, 'Uṯmān und 'Alī aufgezählt[184]. Hand in hand mit der immer feinsinnigeren herausarbeitung des begriffs der hinnahme alles geschehens als verfügung gottes wurde aber im 3./9.jh. auch der wohlstand in der ṣūfik salonfähig. Sahl b. 'Abdallāh at-Tustarī urteilt nicht anders als Yaḥyā, ersetzt aber das schwer bestimmbare »erkenner« durch das deutliche »mensch, der die (göttliche) erlaubnis erkennt (das heisst wahrzunehmen vermag). Erlaubt ihm gott auszugeben, so gibt er so viel aus, wie ihm gott erlaubt. Hält er zurück, so hält er so viel zurück, wie gott ihm erlaubt«, usw.[185]. Nach Sahl handelt ein solcher wie der verwalter eines ihm anvertrauten gutes, sozusagen auftragsgemäss[186].

In nachklassischer zeit, wo reiche kongregationen und wohldotierte konvente das bild der ṣūfik beherrschten, wurde die geschilderte freiheit der lebensgestaltung geradezu zum unterscheidungsmerkmal zwischen armut und ṣūfik. Den wegweisenden text liefert 'Umar as-Suhrawardī (gest. 632/1234). Nach Suhrawardī stellt der arme die armut vor den reichtum und erhofft als ersatz den eintritt ins paradies vor dem reichen. Je mehr er diesen ewigen lohn im auge hat, um so mehr enthält er sich des vergänglichen gutes. Er befürchtet, mit dem verlust der armut den ersatz im jenseits zu verlieren. Gerade das ist aber in den augen der ṣūfiyya ein mangel, weil es einem rechnen auf ersatzleistungen gleichkommt. Der ṣūfī lässt die hände von den dingen nicht aus der berechnung, dafür dereinst ersatzzahlungen entgegenzunehmen, sondern aus dem antrieb des vorhandenen zustandes, denn er ist der sohn des nus. Weiter lässt der arme den irdischen genuss und wählt die armut mit willen und absicht. Eigener wille aber gilt dem ṣūfī als ein mangel, denn der ṣūfī folgt nicht dem eigenen, sondern gottes willen. Er sieht daher weder in einer armut noch in einem reichtum eine besondere tugend, sondern erkennt das gute jedesmal dort, wo gott ihn hinstellt und wozu gott ihm die erlaubnis erteilt. Das kann der wohlstand sein. Voraussetzung ist dabei allerdings die sichere erkenntnis dieser erlaubnis. Hier begehen,

183 *Luma'* 413, 15; 127, 5-7. Arberry: *Pages*, 7, 2-3.
184 Tirmiḏī: *Akyās*, hs. İsmail Saib I 1571, 76b-77a.
185 *Luma'* 127, 19-128, 1.
186 *Luma'* 128, 2-3.

nach Suhrawardī, manche mit falschen ansprüchen fehltritte. Armut ist also wohl die grundlage der ṣūfik, aber nur als weg zur erreichung der ṣūfik (das heisst eben dieser von keinem eigenwillen mehr getrübten blick für das, was gott will), nicht in dem sinn, dass zur ṣūfik die armut gehörte[187].

Die deutung, die hier Suhrawardī der ṣūfik gibt, wurde von seinem grossen zeitgenossen Ibn al-Aṯīr (gest. 630/1233) jedoch auch dem begriff askese (*zuhd*) zuerkannt. Ibn al-Aṯīr brauchte diese deutung. um seinem helden Nūr ad-dīn Maḥmūd b. Zangī (gest. 569/1174) auch den heiligenschein des weltverzichters aufzusetzen. »Man könnte zwar fragen«, so schreibt er, »wie kann einer als asket bezeichnet werden, der gewaltige reiche besitzt und viele gelder erhält? Aber man denke an den profeten gottes Salomo, den sohn Davids, der trotz der ausdehnung seines reiches der herr aller asketen seiner zeit war, und an unsern profeten Mohammed, der über Ḥaḍramawt, den Jemen, den Ḥiǧāz und die ganze arabische halbinsel von den grenzen Syriens bis nach Mesopotamien gebot und trotzdem in wirklichkeit der herr aller asketen war. Askese ist nämlich freiheit des herzens von der liebe zum diesseits und nicht eine hand, die nichts weltliches besitzt«[188].

Der reiche ṣūfī Muḥammad b. 'Alī al-Bakrī aṣ-Ṣiddīqī (gest. 994/1586) sagte zu einem kritiker schlicht: »Die welt ist in unsern händen, nicht in unserm herzen«[189]. Dass auch Abū Sa'īd so dachte, haben wir schon gesehen[190].

Simnānī behauptet, Sufyān aṯ-Ṯawrī, Ibrāhīm b. Adham, Basṭāmī und andere seien leute mit geld gewesen[191]. Er erwähnt Yaḥyā b. Mu'āḏ nicht, und wir erfahren auch sonst nirgends etwas über Yaḥyās finanzielle verhältnisse. Dass sein älterer bruder Ismā'īl dichter war und mit fürsten verkehrte[192], besagt nichts für Yaḥyā. Feststeht, dass die frage nach der zulässigkeit von besitz in der klassischen ṣūfik und ihrem umkreis erörtert wurde. Yaḥyā fällte die gleiche

[187] *'Awārif*, kap. 5 (42-43).

[188] Ibn al-Aṯīr: *At-ta'rīḫ al-bāhir fī d-dawla al-atābakiyya*, Kairo 1963, 166, oben (aus Abū Šāma: *Kitāb ar-rawḍatayn*). Ibn Qāḍī Šuhba: *Al-kawākib ad-durriyya fī s-sīra an-nūriyya*, Beirut 1971, 53.

[189] Naǧm ad-dīn al-Ġazzī: *Al-kawākib as-sā'ira bi-a'yān al-mi'a al-'āšira*, Beirut 1945 ff, 3, 70, 4.

[190] Hiervorn 111-112.

[191] *Čihil maǧlis*, nr 36.

[192] *Ta'rīḫ Baġdād* 14, 209, 6-7. Widerspricht Sulamī 105, 4-5/Pedersen 98, 5, wonach alle drei brüder »asketen« gewesen sein sollen.

positive entscheidung wie nach ihm al-Ḥakīm at-Tirmiḏī in Tirmiḏ, Ibn al-Ǧallā' (gest. 306/918-9) in Syrien[193], Abū 'Uṯmān al-Maġribī (gest. 373/983-4) in Nēšābūr. Die beiden anerkannten gegensätzlichen ideale sind auch bei Maġribī der dankbare reiche und der geduldige arme. Er sah das erste in dem chalifen Abū Bakr, das zweite in dem armen Uways al-Qaranī verwirklicht[194]. Das hinderte ihn nicht, vor dem umgang mit reichen zu warnen[195]. Ibn 'Aṭā'allāh as-Sikandarī (gest. 709/1309), der selber askese mit weltlichem besitz für durchaus vereinbar hielt[196], weiss von Abū l-'Abbās al-Mursī (gest. 685/1287) zu berichten, dass er dem dankbaren reichen sogar vor dem geduldigen armen den vorzug gab, und nennt das — eine für uns nicht nachweisbare rückführung — die lehre Ibn 'Aṭā's (gest. 309/921-2) und al-Ḥakīm at-Tirmiḏīs[197]. Verständlich ist es, wenn der šāfi'itische jurist von Mekka Ibn Ḥaǧar al-Haytamī (gest. 973/1565) in seiner lobeserhebung des reichen und frommen gönners Āṣafḫān den frommen reichen über den armen stellt[198].

Yaḥyās schliesslicher wechsel von der wolle zum plüsch erinnert daran, dass Abū Sa'īd bald wolle bald seide getragen haben soll[199]. Der unterschied zwischen beiden läge, falls man die nachrichten beim wort nehmen dürfte, darin, dass Yaḥyā einmal im leben diesen übergang vollzogen hätte, Abū Sa'īd jedoch sich immer wieder in beiden richtungen zwischen dem und jenem hin- und herbewegt hätte. Einerseits besteht das klare islamische verbot für männer, seide zu tragen, andererseits haben die ṣūfiyya ihren namen davon, dass sie wollkutten anzogen. Aber weder haben alle männer sich an das seidenverbot noch alle ṣūfiyya an die wolltracht gehalten, und ob sich Yaḥyā zu den ṣūfiyya zählte, ist ungewiss. Seine warnung vor dem

[193] *Luma'* 127, 9-10.

[194] Sulamī 483, 4-7/Pedersen 509, 11-510, 1. Nicht bei J. Pedersen: *Le Tunisien Abū 'Uṯmān al-Maġribī et le ṣūfisme occidental*, Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962, 709-711.

[195] Sulamī 480, 13-14/Pedersen 508,6-7. Pedersen: *Le Tunisien*, 710. Das dictum Sulamī Pedersen 508, 3-4/*Tunisien* 710 fehlt in der kairener ausgabe 480.

[196] Abū l-Wafā al-Ġunaymī at-Taftāzānī: *Ibn 'Aṭā'allāh as-Sikandarī wa-taṣawwufuh*, Kairo 1958, 198.

[197] *Laṭā'if al-minan fī manāqib aš-šayḫ Abī l-'Abbās al-Mursī*, bāb 8, Kairo ohne jahr, 125, mitte. Vielleicht ist der grund dafür, dass Ibn 'Aṭā' und Tirmiḏī hier eingeordnet werden, der, dass beide Abū Bakr in besonderem masse verehren.

[198] Ibn Ḥaǧar al-Haytamī: *Riyāḍ ar-riḍwān fī ma'āṯir al-masnad al-'ālī Āṣafḫān*, bei Āṣafī Uluġḫānī: *An Arabic History of Gujarat*, ed. E. Denison Ross, London 1910, 1, 346-348.

[199] Ibn Ḥazm: *Al-fiṣal fī l-milal*, Kairo 1321, 4, 188. Hiernach 289.

umgang mit religiös gleichgültigen theologen, schmeichlerischen koranlesern und unwissenden mutaṣawwifa[200] lässt alle möglichkeiten offen. Wir besitzen vorsichtsgebote gegen ṣūfiyya sowohl bei ṣūfiyya als auch bei nichtṣūfiyya. Dass er aber ein scheeles auge auf das tragen von wolle hatte — und zwar offenbar längere zeit, vielleicht grundsätzlich, vielleicht von einem bestimmten zeitpunkt an — geht daraus hervor, dass er einmal das tragen von wolle als ein ladengeschäft, das heisst als ein mittel bezeichnet, zu gnadenbroten zu kommen[201] — ein nicht seltener vorwurf, den ṣūfiyya von anderen ṣūfiyya wie von aussenstehenden zu hören bekamen. Yaḥyā scheint sich jedenfalls zu den »denkern« (*ḥukamā'*) gerechnet zu haben[202]. Auf seiner grabplatte in Nēšābūr war er als »denker seiner zeit«[203], sonst wird er auch als prediger bezeichnet[204]. Kalābāḏī zählt ihn zu den schriftstellern, die kenntnisse des korans, der profetischen spruchtradition, des rechts, der dogmatik und der sprache in sich vereinigten[205].

Yaḥyās isolierung

Yaḥyā kam weitherum, im osten bis nach Ḫuttal[206], im süden bis Šīrāz[207], im westen vielleicht bis Ägypten[208], und erregte aufsehen. Ǧunayd stand mit ihm im briefwechsel[209]. Wie das zu der mitteilung passt, dass sich Yaḥyā von den menschen zurückgezogen habe[210], bleibt eine offene frage. Jedenfalls hatte er, soviel man weiss, keine eigentlichen schüler, die sein geistiges erbe übernommen hätten. Ǧunayd in Bagdad soll er grob zum schweigen aufgefordert haben[211].

[200] Sulamī 113, 13-14/Pedersen 105, 3-5. Ich folge der lesung Pedersens *iǵtanib*.
[201] Qušayrī, kap. tawakkul/komm. 3, 54. Hartmann: *Kuschairi*, 30.
[202] *Ta'rīḫ Baġdād* 14, 209, 10.
[203] *Ta'rīḫ Baġdād* 14, 212, 13.
[204] *Ta'rīḫ Baġdād* 14, 208, 20. Sulamī 107, 2/Pedersen 98, 3.
[205] *Ta'arruf*, kap. 4.
[206] Abū Manṣūr aṯ-Ṯa'ālibī: *Laṭā'if al-ma'ārif*, bei C.E. Bosworth: *The Book of Curious and Entertaining Information*, Edinburg 1968, 135, ult. Das dortige gedicht über Balḫ wieder bei Ṣafī ud-din 'Abdullāh-i Wā'iẓ-i Balḫī: *Faḍā'il-i Balḫ*, ed. Ḥabībī, Teheran 1350, 55.
[207] Ibn al-Ǧawzī: *Kitāb al-quṣṣāṣ wa-l-muḏakkirīn*, ed. Merlin S. Swartz, Beirut 1971, nr 279.
[208] Hier 173.
[209] Massignon: *Essai*², 304. Ali Hasan Abdel-Kader: *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Gibb Memorial New Series 22, 1962, arab. text 2. *Luma'* 239, 5-6; 358, 6-9.
[210] *Ta'rīḫ Baġdād* 14, 212, 2.
[211] *Ta'rīḫ Baġdād* 14, 209, 4-5.

Basṭāmī tadelt ihn[212]. Sein ehemaliger schüler Ḥīrī verleugnet in seinen aussprüchen weitgehend seinen lehrer und betont die furcht, nicht die hoffnung[213]. Kirmānī, Tirmiḏī lehnten Yaḥyās einseitigkeit ab. Man bekommt den eindruck, dass Yaḥyā mit seinem feldzug für die hoffnung letztlich allein geblieben ist.

Später kommt ihm Ibn al-'Arabī bis zu einem gewissen grad entgegen, wenn er schreibt: »Deine furcht vor gott und deine hoffnung auf gott sollten sich im glauben die waage halten. Aber sonst gib der hoffnung und der guten meinung von gott das übergewicht und hege zuversicht auf seine barmherzigkeit, denn feststeht der spruch des gesandten gottes: Kennte der ungläubige die barmherzigkeit, die gott hat, so würde keiner die hoffnung auf sein paradies aufgeben«[214].

Hier liessen sich dann auch wieder Ibn Sab'īns gedanken über die barmherzigkeit gottes anschliessen[215].

Abū Sa'īd und Yaḥyā

Neben dem koran und der spruchweisheit des profeten bildete seit alters das vorbild der frommen meister eine wichtige quelle der mystischen schulung. Geschichten und äusserungen der »heiligen«, beides *ḥikāyāt* genannt, standen als gegenstand der lektüre und mündlichen mitteilung neben und in dem unterricht bei einem lebenden meister. Die apofthegmen Yaḥyās lagen im 4. und 5./10. und 11. jahrhundert vor. Abū Sa'īd b. Abī l-Ḫayr hätte sie wohl kennen können. Aber er zitiert Yaḥyā nur zweimal und das eine mal herabsetzend, nämlich dass ein vorübergehender an einer versammlung Yaḥyās zu diesem gesagt habe: »Wie gut kennst du den weg und wie schlecht den herrn des weges!«[216] Das lässt vermuten, dass Abū Sa'īd sich nicht besonders mit Yaḥyā beschäftigt und sich keinesfalls an ihn angelehnt hat. Die gemeinsamkeiten, die zwischen ihnen bestehen, und zumal der ihnen gemeinsame hang zu einer fröhlicheren frömmigkeit erklären sich daher nicht aus dem bestreben Abū Sa'īds, ihm nachzueifern, sondern nur aus einem gemeinsamen inneren wurzelgrund: dem blick für die übermächtige güte gottes und dem erlebnis dieser güte. So wird auch die verschiedene verteilung der akzente, der unterschied zwischen Yaḥyā und Abū Sa'īd, verständlich.

212 *Luma'* 188, 10-12. Hier 173.
213 *Taḏk.* 2, 60, 17-20; 61, 5-8; 61, 13-15; 62, 1-2, u.a.
214 Ibn al-'Arabī: *Al-waṣāyā*, Beirut ohne jahr, 156-157.
215 Hier 162-163.
216 *Asrār* 273, 1-3/Shuk. 340, 11-14. Das andere, positive zitat hier 96-97.

Yaḥyā spricht mehr von der hoffnung, Abū Sa'īd mehr von der freude. Das bittgebet, das Abū Sa'īd einem wesir lehrte, lautete jedoch: »O hoffnung aller hoffenden, o zuversicht aller zuversichtlichen, lass meine hoffnung nicht zu schanden werden, nimm mir nicht die zuversicht! O barmherzigster aller barmherzigen, nimm mich als muslim zu dir und füge mich zu den rechtschaffenen!«[217] Abū Sa'īd weist aber der furcht und der hoffnung je ihren platz an und hält natürlich eine hoffnung, die sich auf eigene gehorsamsleistungen stützt, für verfehlt: »Der 19. standplatz ist die furcht. Blicken sie auf seine (gottes) gerechtigkeit, so schmelzen sie in furcht dahin und haben keine hoffnung auf die gehorsamstat. Der 20. standplatz ist die hoffnung. Blicken sie auf seine güte, so frohlocken sie aus verlangen und lassen furcht und zagen dahinten«[218].

Zudem war die streuung der typen breiter und umfasste viele anonyme ṣūfiyya. Die von einem unbekannten verfasser des ausgehenden 4./10.jh. stammende darstellung der ṣūfik *Adab al-mulūk* verzeichnet ṣūfiyya, die von angst und furcht, andere, die von der hoffnung und der betrachtung des (göttlichen) wohlwollens, andere, die von der liebe, andere, die von der sehnsucht usw. beherrscht gewesen seien[219]. Er verrät zwischen den zeilen, dass er sich diese typen eher von ihrer veranlagung und ihren inneren erlebnissen geprägt als von scheichen beeinflusst denkt, obwohl auch diese und die lektüre ihre wirkung von mann zu mann ausgeübt haben können.

Völlig anderer herkunft ist die hoffnung der šī'iten auf den rächenden mahdī.

[217] *Asrār* 333, 3-4/Shuk. 419, 6-8.

[218] Abū Sa'īd: *Maqāmāt-i arba'īn*, 60.

[219] Oriens 20, 1967, 84, bāb 18 (munāqarat aṣ-ṣūfiyya), hs. Ḫānaqāh-i Aḥmadī (Šīrāz) 83, p. 57.

10. ABŪ SAʿĪD UND DAS BEGRIFFSPAAR »BEKLOMMENHEIT UND GELÖSTHEIT«

Das Verhältnis von Beklommenheit und Gelöstheit zu Furcht und Hoffnung

Die ṣūfischen lehrbücher haben spätestens seit Qušayrī, dem jüngeren zeitgenossen Abū Saʿīds, eine stufenleiter von begriffspaaren aufgestellt, die von furcht und hoffnung über beklommenheit (*qabḍ*) und gelöstheit (*basṭ*) zu ehrfurcht (*hayba*) und vertraulichkeit (*uns*) emporführt [1]. Bei Tirmiḏī ist die unterste stufe das paar furcht (*ḫašya*) und liebe (*maḥabba*) [2], wobei furcht beklemmt und liebe löst, furcht vorsichtig macht und in den grenzen des erlaubten hält, liebe freimütigkeit und ungehemmtheit, ja selbstherrlichkeit und frechheit schaffen kann. Ǧullābī lässt wie Qušayrī beklommenheit und gelöstheit eine höhere stufe von furcht und hoffnung bilden [3], deutet aber bei der besprechung des begriffspaares ehrfurcht und vertraulichkeit mit keinem wort an, dass diesem ein höherer rang als beklommenheit und gelöstheit zukäme, es sei denn man wollte dies daraus ablesen, dass er ehrfurcht und vertraulichkeit unmittelbar nach beklommenheit und gelöstheit behandelt [4]. In Anṣārīs *Manāzil as-sāʾirīn* stehen die paare auseinander und sind teilweise sogar als paarschaft aufgelöst.

Dass aber alles zusammen einen komplex bildet, ist immer empfunden worden. Ǧunayd behauptete, furcht mache ihn beklommen, hoffnung gelöst [5]. Als er gefragt wurde, was ein liebender bedaure, antwortete er: »Die zeit einer gelöstheit, der eine beklommenheit folgte, oder die zeit einer vertraulichkeit, der eine verstimmung der verlassenheit (*waḥša*) folgte [6]. Er setzte furcht und hoffnung auch beklommenheit und gelöstheit gleich [7]. Nach Aḥmad ar-Rūḏbārī (gest. 369/980 in Tyrus) ist das qualifikativ des beklommenen die traurigkeit, das qualifikativ des gelösten die freude [8]. Mawlānā (gest. 672/1273) be-

[1] *Fawāʾiḥ*, einleitung 215f.
[2] *Ḫatm al-awliyāʾ* 405.
[3] *Kašf* 489, 3-5/Nicholson 374, pu.
[4] *Kašf* 490, 12/Nicholson 376.
[5] *Risāla*, kap. alfāẓ, al-qabḍ wa-l-basṭ/komm. 2, 38. *Taḏk*. 2, 10, 5-7.
[6] Sulamī 163, 12-13/Pedersen 149, 9-11.
[7] *Lumaʿ* 343, 20 (falls die gleichsetzung nicht von Sarrāǧ stammt).
[8] Sulamī 499, 18/Pedersen 528, 9.

richtet, geöffnetheit, freude und gelöstheit habe man als »frühling«, beklommenheit und kummer als »herbst« bezeichnet[9]. Bei Tirmiḏī bewirkt, wie gesagt, aufgrund seiner gegenüberstellung von furcht und liebe auf einer ebene, nicht die hoffnung, sondern die liebe gelöstheit[10], und Qušayrīs kommentator Zakariyyā al-Anṣārī, nennt Samnūn al-Muḥibb (gest. um 297/909-10) vom zustand der gelöstheit beherrscht, wie das bei allen vertretern der liebe der fall gewesen sei[11].

Damit wäre Samnūn eine andere art vorgänger Abū Sa'īds neben Yaḥyā b. Mu'āḏ, und als Samnūns gegenspieler könnte Abū Yazīd al-Basṭāmī in frage kommen. Einer, der dreizehn jahre bei Basṭāmī gewesen sein soll, will ihn nie anders als mit dem kopf auf den knien und dazwischen seufzend vorgefunden haben. Doch Sahlagī hält das für zu einseitig und schreibt: »Er hat ihn wahrscheinlich nur in den tagen seiner beklommenheit gesehen. Hätte er ihn auch in den tagen seiner gelöstheit gesehen, so hätte er die gleichen dinge von ihm gehört wie andere«[12]. Die übermacht der beklommenheit bei Basṭāmī kann trotzdem stimmen, denn alle, auch Abū Sa'īd[13] und Samnūn[14], kannten beide zustände, und schon Ḏū n-Nūn al-Miṣrī entschuldigte sich einmal bei einem besucher, der ihn vor einem goldenen becken und mit räucherwerk und ambra traf, mit den worten: »Du trittst vor einen könig, der sich zur zeit in der gelöstheit ergeht«[15]. Abū 'Uṯmān al-Maġribī (gest. 373/983) gibt an, im Ḥiǧāz ein beklommener gewesen, in Ḫurāsān dann aber ein gelöster geworden zu sein[16].

Beklommenheit und gelöstheit als komplementärbegriffe

Wie die meisten ṣūfischen begriffe sind jedoch auch beklommenheit und gelöstheit in unterschiedliche beleuchtungen gerückt worden. Die möglichkeiten kommen teilweise in den erklärungen zu sure 2, 245 zur sprache, wo es heisst: »Gott verengt (oder: packt) und erweitert (oder: lässt los)«. Man fragte sich, was höher sei, beklommenheit (verengung, eingezogenheit) oder gelöstheit (erweiterung, aufgetanheit). Ǧullābī kennt verfechter der einen und verfechter der andern ansicht[17].

[9] *Fīhi mā fīh* 167, 14-15.
[10] *Ḫatm* 405.
[11] Komm. 1, 161, oben.
[12] Sahlagī bei 'Abdarraḥmān Badawī: *Šaṭaḥāt aṣ-ṣūfiyya*, 141. *Taḏk* 1, 140, 10-14.
[13] *Asrār* 40-41/Shuk. 41, 9-12. Hier 108.
[14] Sulamī 198, 1/Pedersen 190, 12.
[15] *Luma'* 329, 12. *Taḏk.* 1, 121, 14-16. Qušayrī, kap. karāmāt/komm. 4, 170, unten.
[16] *Ta'rīḫ Baġdād* 9, 112, 19-20. J. Pedersen: *Le Tunisien Abū 'Uṯmān al-Maġribī*, 712.
[17] *Kašf* 488-90/Nicholson 374-76. Der erste, der 'Abdalbāsiṭ hiess, soll 'Abdalbāsiṭ

Weiter wurde die frage aufgeworfen, was denn beklommen (verengt) oder gelöst (erweitert) werde. Man kam zu der antwort, dass beide zustände gleichzeitig vorhanden sein könnten, sich dann aber in verschiedenen teilen des inneren menschen zur geltung brächten. Schon Tirmiḏī begrüsste einen heiteren schein der aufgeräumtheit, hinter der sich im inneren ein gewaltiges heulen und zähneklappern der furcht verberge[18]. Basṭāmī fand, dass beklommenheit des herzens mit gelöstheit der triebseele und umgekehrt hand in hand gehe[19]. Dies übernahm Ǧullābīs lehrer Abū l-Faḍl Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḫuttalī und behauptete, beklommenheit und gelöstheit seien ein und dasselbe. Die anwandlung, die das innerste erfreue, vergräme die triebseele und umgekehrt[20]. ʿUmar as-Suhrawardī glaubte später, beklommenheit und gelöstheit enger fassen zu müssen und an einem ganz bestimmten ort der inneren wandlung und nur dort unterbringen zu können : am anfang erst der höheren, nicht schon der allgemeinen gottesliebe. Nur in dieser lage sei die sogenannte »tadelnde seele« noch und das herz schon so wirksam, dass jeweils beim übergewicht dieser seele die beklommenheit und beim übergewicht des herzens die gelöstheit zu entstehen vermöge. Freilich könne bei starker gelöstheit des herzens auch die triebseele etwas davon mitbekommen und dann durch ihr entfesseltes gebaren den rückschlag zu einer beklommenheit des herzens hervorrufen. Um das zu verhindern, gelte es, die grenze zwischen herz und seele abzudichten. Man gewinnt den eindruck, dass hier eher ein helles gelöstsein hinter einem dunkeln schleier der beklommenheit befürwortet wird. Für Suhrawardī ist das herz ein lichthafter, die seele ein finsterer schleier[21]. Eine lokale aufteilung von beklommenheit und gelöstheit wurde, vor Suhrawardī, von dem persischen ṣūfī und prediger Manṣūr-i ʿAbbādī (gest. 547/1152) geleugnet. Nach seiner ansicht spielt sich beides im herzen ab, und der wechsel nimmt sich wie eine bewölkung aus, die sich dann wieder auflöst[22].

Hier taucht der gedanke an Faḍlullāh b. Rūzbihān-i Ḫunǧī (gest.

b. Ḫalīl (784-854/1382-1450) aus Damaskus gewesen sein; Saḫāwī: *Aḍ-ḍawʾ al-lāmiʿ li-ahl al-qarn at-tāsiʿ*, Kairo 1353-1355, 4, 24.

[18] *Ḫatm* 405.

[19] *Taḏk*. 1, 166, 15-16.

[20] *Kašf* 489, 18-490, 4/Nicholson 375.

[21] *ʿAwārif*, kap. 61, abschnitt qabḍ und basṭ (360/362)/Maḥmūd-i Kāšānī: *Miṣbāḥ ul-hidāya*, 424-5.

[22] Quṭb ud-dīn Abū l-Muẓaffar Manṣūr b. Ardašīr al-ʿAbbādī: *At-taṣfiya fī aḥwāl il-mutaṣawwifa*, ed. Ġulāmḥusayn-i Yūsufī, Teheran 1347, 191-192; 198, 1.

927/1521) auf, der am anfang des 10./16.jh. als sunnitischer glaubensflüchtling bei den özbeken gelebt hat. 914/1509 erörterte er vor Buḫārā mit Muḥammad-i Šaybānī Ḫān die frage, wieso auserwählte profetengenossen wie die zehn, denen vom profeten das paradies verheissen war, noch furcht vor gott und traurigkeit empfinden konnten, wo sie sich doch, wenn sie wirklich Mohammeds wort vertrauten, in sicherheit fühlen mussten. Kalābāḏī hatte die furcht dieser profetengenossen nicht als eine angst um ihr jenseitiges schicksal, sondern als eine ehrfurcht vor gottes grösse und als eine furcht vor einer beschämung für den fall, dass sie fehltritte begingen, aufgefasst [23]. Ḫunǧī unterstellt Kalābāḏī eine andere erklärung, eine erklärung, die Kalābāḏī hiezu nicht eigens ausgesprochen hat, die aber Ḫunǧīs meinung decken soll, nämlich dass die furcht notwendige voraussetzung zum erlangen des heils sei. Den widerspruch zwischen der forderung, sich vor gott zu fürchten, und dem sicherheitsgefühl, das die verheissung des profeten gewähren musste, löst er durch die verteilung der furcht und traurigkeit auf die menschliche natur und schwäche einerseits und durch die lokalisierung der sicherheit in der vernunft (*'aql*) andererseits [24] — hier also nicht triebseele und herz, sondern natur und vernunft als getrennte orte, und nicht für beklommenheit und gelöstheit, sondern für furcht und sicherheit.

Eine weitere frage war die, in welcher richtung sich die beiden zustände äusserten, wovor man sich in der beklommenheit verschliesse und wofür man sich in der gelöstheit öffne. Tirmiḏī hält an einer stelle, an der er seine lokale aufteilung der beiden zustände ausser acht lässt, das ganze für eine angelegenheit der beziehung zwischen gott und mensch und macht den wechsel sowohl von der einstellung des menschen zu gott als auch von der einstellung gottes zum menschen abhängig. Im ersten fall ist es eine frage des bekanntschaftsgrades. Wie ein kind gegenüber blossen verwandten fremdet und sich verschlossen gibt, den eltern gegenüber aber zutraulich und aufgeschlossen ist, so empfindet der mensch vor gott zuerst eher befremdung und erst bei näherer bekanntschaft mit seiner barmherzigen liebe zutraulichkeit. Im zweiten fall ist es eine vorsichtsmassnahme, die gott trifft. Wie ein könig sich seinem treuen diener gegenüber zuerst reserviert verhält und erst später sich ihm ohne rückhalt ergibt, so zeigt sich auch gott gegenüber dem menschen zuerst verschlossen

[23] *Ta'arruf* kap. 26. Mustamli: *Šarḥ-i Ta'arruf*, lith. Lucknow 1328-30, 3, 28. *Ḫulāṣa-i Šarḥ-i Ta'arruf*, ed. Aḥmad 'Ali-i Raǧā'ī, Teheran 1349, 203-204.

[24] Ḫunǧī: *Mihmānnāma-i Buḫārā*, ed. Sutūda, Teheran 1962, 52-53.

und öffnet sich ihm erst später, wenn er die gefahr der dreistigkeit seitens des menschen gebannt weiss[25]. Äusserungen von anderen klassikern zu sure 2, 245 drehen die abschirmung durch die beklommenheit eindeutig gegen das ich, also gleichsam gegen aussen, und öffnen in der gelöstheit den menschen für gott, also nach innen. Ibn ʿAṭāʾ: »Gott packt dich von dir weg und lässt dich los durch sich und für sich«. Nūrī: »Gott packt dich durch sich und lässt dich los für sich«. Wāsiṭī: »Gott packt dich weg von dem, was du hast, und lässt dich los in dem (oder: in das), was er hat«. Ein unbekannter bagdader: »Gott verwehrt seinen auserwählten den blick auf die huldwunder und öffnet ihnen den blick auf den huldreichen (gott)«[26]. Ǵunayd, der einmal beklommenheit mit furcht und gelöstheit mit hoffnung gleichsetzte, ergänzte im gleichem sinn: »Die hoffnung lässt los zum gehorsam, die furcht packt weg vom ungehorsam (gegen gott)«[27]. Nach einem urteil derer, die der gelöstheit vor der beklommenheit den vorzug gaben, bedeutete beklommenheit aber so viel wie trennung von gott und gelöstheit so viel wie verbindung mit gott[28]. Hier ist die abschirmung in der beklommenheit also gegen gott gerichtet.

Die beiden zustände können aber auch die beziehung des menschen einseitig nicht zu gott, sondern nach aussen bestimmen, so bei Sarrāǧ, der in der beklommenheit eine zurückhaltung gegenüber der nahrungsaufnahme und eine einsilbigkeit beim reden und in der gelöstheit eine wiederaufnahme der gestörten beziehung nach aussen unter gottes schirm sehen will[29]. Dies entspricht einem bekannten sprachgebrauch insbesondere der 7. stammform der hier einander gegenüberstehenden verben: verschlossen und zurückgezogen sein auf der einen, offen und leutselig sein auf der andern seite[30].

Häufiger ist jedoch die vorstellung, dass der mensch in der beklommenheit zu gott hingezogen und in der gelöstheit der erde wiedergegeben werde, so nach der fortsetzung bei Sarrāǧ: »Beklommenheit (eingezogenheit) ist der zustand eines erkennenden, in dem nichts zusätzliches (oder: kein rest von irgend etwas) mehr neben seiner

[25] *Ḫatm* 370-371.

[26] Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 2, 245 (15a). Der spruch Ibn ʿAṭāʾs bei Nwyia: *Trois œuvres inédites*, 38. Die sprüche Nūrīs und Wāsiṭīs auch in *ʿAwārif*, kap. 61 (361, 2-3)/Kāšānī: *Miṣbāḥ* 424.

[27] *Lumaʿ* 344, 1.

[28] Ǧullābī: *Kašf* 489, 15-18/Nicholson 375.

[29] *Lumaʿ* 343, 15-17.

[30] Hier 474-475.

erkenntnis besteht. Gelöstheit ist der zustand eines erkennenden, den gott freigegeben und dessen obhut er übernommen hat, damit die mitmenschen an ihm sich bilden«[31]. Verschlüsselt kommt diese auffassung bei Aḥmad ar-Rūḏbārī (gest. 369/980) zum ausdruck. Er sagte einmal: »Wer nach einem zustand dürstet, ist vollkommener als einer, der betroffen darin verloren geht, und wer betroffen darin verloren geht, ist vollkommener als einer, der nach ihm dürstet. Das ist so, wenn gott durch entwerden (den menschen) einzieht (*qabḍ*) und durch bestehen wieder entlässt (*basṭ*)«[32]. Dieses rätselwort, in dem die orientierungslosigkeit zum entwerden und der durst zum bestehen gehören dürfte, scheint jedenfalls zu besagen, dass beides gleich hoch einzustufen ist und dass die beklommenheit oder eingezogenheit mit dem entwerden und die gelöstheit mit dem weiterbestand des menschen nach der mystischen erfüllung in engere verbindung zu bringen sind. Schon Ǧunayd hatte gesagt: »Wenn gott mich mit der furcht beklemmt, lässt er mich aus mir entwerden. Wenn er mich mit der hoffnung löst, gibt er mich mir wieder zurück«[33]. Ein andermal erklärte Aḥmad klipp und klar: »Die beklommenheit ist die erste mittelursache für das entwerden, die gelöstheit die erste mittelursache für das bestehen. Der zustand des beklommenen ist die absenz, der zustand des gelösten die präsenz; das qualifikativ des beklommenen ist die traurigkeit, das qualifikativ des gelösten die freude«[34]. Hier ist entwerden klar eine folge der beklommenheit oder eingezogenheit und bestehen klar eine folge der gelöstheit und der freigabe durch gott. Der mensch wendet sich in dieser entlassenheit und freiheit der welt zu, doch gotterfüllt. Gerade diese vorstellung wurde, nach Ǧullābī, von denen, die den vorzug der beklommenheit vor der gelöstheit verfochten, verdreht und in eine freilassung in die natürlichen instinkte, in die triebseele, umgedeutet, wodurch sie ein argument gewannen, die beklommenheit zu verteidigen[35]. Dass der sinn für die gefahr eines solchen missverständnisses und abgleitens bestand, zeigt der hinweis auf die obhut gottes, die den freigelassenen begleiten müsse, und verrät auch Qušayrī, wenn er den von un-

[31] *Luma'* 343, 17-19.

[32] Sulamī 499, 19-21/Pedersen 529, 9-11. Ich verwerfe die konjektur *laysa* der kairener ausgabe, folge aber deren lesart *ša'n* statt *lisān*.

[33] Qušayrī, kap. alfāẓ, qabḍ und basṭ/komm. 2, 38.

[34] Sulamī 499, 15-18/Pedersen 528, 5-9. 'Aṭṭār schreibt den ersten satz des dictums einmal <Abū> 'Alī ar-Rūḏbārī (*Taḏk*. 2, 288, 7-8), einmal Daqqāq zu (*Taḏk*. 2, 198, 17-18).

[35] *Kašf* 489, 7-10/Nicholson 375, 3-7.

vorhergesehener gelöstheit betroffenen ermahnt, ruhe und anstand zu bewahren[36], also nicht der schon von Tirmiḏī[37] und später besonders von Ibn Taymiyya immer wieder gerügten ausgelassenheit und dem übermut zu verfallen.

Qušayrī trägt in seinem kommentar zu sure 2, 245 einem teil der aufgezählten deutungsmöglichkeiten rechnung. Sieht man von dem bezug auf armut und reichtum ab, so kann man die von ihm anonym gegebenen erklärungsvorschläge folgendermassen aufteilen: Gott verändert sein verhalten zum menschen: »Er beklemmt die herzen durch seine abkehr und löst sie durch seine zukehr«. »Beklommenheit entsteht durch gottes verhüllung[38], gelöstheit durch gottes enthüllung«. Beklommenheit des menschen im bewusstsein seiner eigenen unzulänglichkeit, gelöstheit im hinblick auf gottes güte: »Gott beklemmt, wenn er dich dein eigenes tun schauen lässt, und löst, wenn er dich seine güte betrachten lässt«. Beklommenheit ist einholung des menschen durch gott, gelöstheit loslassung des menschen durch gott zu gott: »Er packt dich weg von dir selbst und lässt dich los in (?) sich selbst«. Die erde hat ihn wieder: »Beklommenheit ist gottes anrecht, gelöstheit dein anteil«. Spiegelung und folgen von gottes gegensätzen strenge und huld: »Beklommenheit rührt von übermächtiger furcht, gelöstheit von übermächtiger hoffnung im herzen her«. »Beklommenheit ergibt sich aus gottes härte, gelöstheit aus gottes liebreichsein«. »Gott beklemmt durch erwähnung der strafe und löst durch erwähnung der zusage (?)«. Gelöstheit scheint der gnade näher und ist vielleicht höher: »Beklommenheit haben die wollenden, gelöstheit die gewollten«. »Beklommenheit haben die, die einander zu überholen suchen (?), gelöstheit die erkenner«. Unklar bleibt ein dictum im punkte der abkehr. Der gedruckte wortlaut heisst: »Beklommenheit hat, wer sich von gott abkehrt, gelöstheit, wem gott sich enthüllt«. Möglicherweise richtigzustellen in: »Beklommenheit hat einer, von dem gott sich abkehrt«[39].

Für ʿAbdarrazzāq al-Kāšānī (gest. 736/1335) und seinen ausschreiber Šāh Niʿmatullāh-i Walī (gest. 834/1431) ist Ḫaḍir der inbegriff und ersatzname der gelöstheit, Ilyās der inbegriff und ersatzname der beklommenheit[40].

[36] *Risāla*, kap. alfāẓ, qabḍ und basṭ/komm. 2, 37.
[37] *Ḫatm* 371, ult.
[38] Lies *li-satrihī*.
[39] *Laṭāʾif al-išārāt*, Kairo 1971, I, 202-203.
[40] *Iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya*, artikel al-Ḫaḍir, Aloys Sprenger: *ʿAbdu-r-Razzāq's Dictionary*

Über eins war man sich im allgemeinen einig: dass sich beklommenheit nach einer machtdemonstration und gelöstheit nach einem hulderweis gottes einstelle.

Abū Sa'īd als vertreter der gelöstheit

Die *Asrār ut-tawḥīd* geben Abū Sa'īd als mann der gelöstheit (*basṭ*) aus und stellen ihn dem etwas älteren Abū l-Ḥasan-i Ḫaraqānī (gest. 425/1033) gegenüber, der die position des beklommenen eingenommen haben soll. Abū Sa'īd wäre also mutatis mutandis in diesem punkte in die fussstapfen Samnūns und Ḫaraqānī in die fussstapfen Basṭāmīs getreten. Das passt zwar dazu, dass Ḫaraqānī sich zumeist zu gunsten der traurigkeit äusserte[41]. Er behauptet selbst, den weg der traurigkeit und keinen andern zu gehen[42]. Aber die berichte über die begegnungen der zwei verschiedenen partner wirken, was die geschichtlichen vorfälle betrifft, nicht überzeugend. In dem gegensatz als solchem kann aber trotzdem eine innere wahrheit liegen. Die entscheidung hierüber müsste eine entwirrung des legendengespinstes um Ḫaraqānī bringen, eine vielleicht unlösbare aufgabe.

In einer ersten angeblichen begegnung haben die beiden einander nur gestreift. Ḫaraqānī hat dabei von Abū Sa'īd kaum etwas bemerkt, aber seine parteinahme für die schwarze seite wird schon hier sichtbar gemacht. Als nämlich Abū Sa'īd sich bei Abū l-'Abbās-i Qaṣṣāb aufhielt, erschienen zwei männer und legten Qaṣṣāb ihren streitfall vor: Der eine hielt ewige traurigkeit, der andere ewige fröhlichkeit für vollkommener. Qaṣṣāb erinnerte daran, dass beides menschliche eigenschaften seien, mit denen man nicht zum unerschaffenen vorzudringen vermöge. Als die beiden männer wieder fort waren, erklärte Qaṣṣāb auf befragen, der eine sei Abū l-Ḥasan-i Ḫaraqānī, der andere Abū 'Abdullāh-i Dāstānī gewesen[43]. Aus der reihenfolge, in der die

of the Technical Terms of the Sufies, Calcutta 1845, 160. Hermann Landolt: *Der Briefwechsel zwischen Kāšānī und Simnānī über Waḥdat al-Wuǧūd*, Der Islam 50, 1973, 40. Ni'matullāh: *Bayān-i iṣṭilāḥāt*, in Rasā'il-i ǧanāb-i Šāh Ni'matullāh-i Walī, ed. Nūrbaḫš, 3, Teheran 1342, 113.

[41] *Taḏk*. 2, 201 ff. Einiges für fröhlichkeit *Taḏk*. 2, 234, 14 und 22; 235; 10-11; 242, 7-9 u.a. Weder traurigkeit noch freude ib. 233, 6-7.

[42] *Taḏk*. 2, 222, 1-3; 222, 7-10.

[43] *Asrār* 56-57/Shuk. 61, 1-12. *Ḥālāt* 24/Shuk. 14, 6-17. Dāstānī ist der bekannte gewährsmann des Sahlagī über Basṭāmī und müsste eigentlich nach 419/1028 noch am leben gewesen sein, da er bei Sahlagī die doxologie eines lebenden erhält (*Nūr* 46) und das *Kitāb an-nūr* nach 419/1028 geschrieben ist (*Nūr* 138). Er lebte in Basṭām und hiess Muḥammad b. 'Alī (Ǧullābī 205, 13/Nicholson 164). Nach Ġulām-Sarwar-i Lāhawrī: *Ḫazīnat ul-aṣfiyā* 2, 217, soll er 416 oder 417/1025 oder 1026 gestorben sein, was unserm

beiden namen genannt werden, geht hervor, dass Ḫaraqānī in diesem streit für die traurigkeit einstand.

Nicht weniger legendenumwoben muten die zweite und die dritte begegnung an. Die zweite fand auf Abū Sa'īds reise nach westen, die dritte auf seiner wenige tage später erfolgten rückreise in Ḫaraqān statt. Auf der hinreise, also bei ihrem ersten bewussten zusammentreffen, riet ihm Ḫaraqānī davon ab, den weitermarsch bis Mekka fortzusetzen. Er habe die pilgerfahrt schon dadurch verrichtet, dass er zu ihm gekommen, die »wüste der traurigkeit«, in der er, Ḫaraqānī, lebe, durchquert [44] und den hilferuf der von der traurigkeit verbrannten gehört habe [45]. Gemeint ist Ḫaraqānīs mystik der traurigkeit. Seine leiden der sehnsucht hielten, so sagte er, keine profeten und seine seufzer weder himmel noch erde aus [46]. Beim abschied auf der rückreise, als Abū Sa'īd wieder die gastfreundschaft Ḫaraqānīs genossen hatte, sagte Ḫaraqānī zu ihm: »Dein weg führt über gelöstheit (*basṭ*) und geöffnetheit (*gušāyiš*), mein weg über beklommenheit und traurigkeit. Bleib du nun froh und lebe heiter! Ich werde weiter traurig sein. Denn wir tun beide sein (das heisst gottes) werk« [47]. Hier sind deutlich die zwei gegenpositionen bestimmt und voneinander abgegrenzt.

'Aṭṭār hat eine überlieferung, die dieses verhältnis in die form einer surrealistischen geschichte gebracht hat. Danach beschlossen damals Abū Sa'īd und Ḫaraqānī, versuchsweise ihre gegensätzlichen gefühlseinstellungen gegeneinander auszutauschen. Die beiden männer umarmten sich, und ihre eigenschaften wechselten kreuzweise. Abū Sa'īd verbrachte die ganze nacht mit dem kopf auf den knien, redend (?) und weinend. Ḫaraqānī dagegen stiess die ganze nacht rufe aus und tanzte. Am andern tag aber verlangte jeder seinen ursprünglichen zustand wieder zurück. Ḫaraqānī erbot sich dann, am jüngsten tag voranzugehen und den schrecken der auferstehung (mit seiner darauf vorbereiteten inneren widerstandskraft) zuerst zu

ansatz widersprechen würde. Doch ist der terminus a quo 419/1028 textkritisch unsicher, und Ǧāmī: *Nafaḥāt*, s.v. Abū 'Abdallāh ad-Dāstānī (299), schreibt, er sei 417/1026 im alter von 59 jahren gestorben. Massignon: *Essai*², 274 folgt Ǧāmī. — Simnānī gibt wohl eine erinnerung an unsere geschichte wieder, wenn er in einer titellosen abhandlung (sammelhandschrift Brit. Mus. Or 9725, 255a) von dem »ansturm der erhabenheit der freundlichkeit« (sic) usw., der an Ḫaraqānī sichtbar wurde, und von den »huldformen der freundlichkeit der erhabenheit«, die an »derwisch Hamadānī« erschien, spricht.

44 *Asrār* 150, 5 v.u./Shuk. 180, 9.

45 *Asrār* 150, apu/Shuk. 180, 12.

46 *Asrār* 149, 15-16/Shuk. 179, 4-6.

47 *Asrār* 156, 6-8/Shuk. 188, 2-4.

dämpfen, um so dem zarten Abū Saʿīd den jüngsten tag erträglich zu machen[48].

Wie viel spätere schulpropaganda diese kontrastfarben gesetzt hat, entzieht sich unserer kenntnis. Doch fehlt jeder anhaltspunkt dafür, das ganze als reine erfindung abzutun, und jede möglichkeit zu erklären, warum die farben gerade so und nicht anders verteilt worden sind. Im kern muss Abū Saʿīd richtig gezeichnet sein. Dass die haltung Abū Saʿīds nur eine von vielen möglichen haltungen gegenüber gott ist, will die angeführte feststellung Ḫaraqānīs erweisen, in der er die beiden wege charakterisiert. Daran schliesst sich noch Ḫaraqānīs verdeutlichung: »Die wege zu gott sind unzählbar. So viel menschen, so viel wege zu gott. Auf jedem weg, den ich beschritt, fand ich leute. Ich sagte: O herr, bringe mich auf einen weg hinaus, wo nur ich und du sind und andere menschen nicht hingelangen. Da legte er mir den weg der traurigkeit hin und sagte: Die traurigkeit ist eine schwere last. Die menschen vermögen sie nicht zu tragen«[49]. Auch nach Ḫaraqānī kommt beides, traurigkeit und fröhlichkeit, von gott[50]. Nach Abū Saʿīd ist auch die darüber hinausgehende seelenverwandtschaft der ṣūfiyya, trotz aller verschiedenheit, in der gemeinsamkeit begründet, dass 40 000 jahre vor der erschaffung der leiber jeder etwas von dem lichte gottes erhalten hat, der eine weniger, der andere mehr. Dank diesem gemeinsamen urbesitz erkennten, ja röchen die gottesfreunde einander, unbekümmert um räumliche und zeitliche entfernungen, die sie trennten[51]. Zweifellos ist mit dem besonderen weg, auf den jeder einzelne von gott geschickt wird, der grössere rahmen einer vorbestimmung gemeint. In diesem rahmen ereignen sich kleinere vorbestimmungen, die bald völlig gesetzlos, bald beinahe in gesetzen fassbar zu sein scheinen. Wenn die verfasser der biografie unseres scheichs das glück, die freude und den frieden an den schluss vieler mühen setzen, die der gottsucher auf sich nehmen muss, so wollen sie damit nicht etwa die vorbestimmung zu fall bringen, sondern den zusatzartikel von den eingeplanten mittelursachen noch zu worte kommen lassen. Wenn andererseits beklommenheit und gelöstheit zu den zuständen gehören, die der beeinflussung durch den menschen theoretisch entzogen sind, wie Ǧullābī noch eigens betont[52], so heisst

[48] *Taḏk.* 2, 206, 3-13. Vgl. hiernach 277.
[49] *Taḏk.* 2, 222, 7-10.
[50] *Taḏk.* 2, 233, 6-7.
[51] *Asrār* 317/Shuk. 399, 14-400, 10.
[52] *Kašf* 488, 16ff/Nicholson 374. Ibn al-ʿArabī hielt die verschiedenheit der ver-

das doch nicht, dass jegliches mittel zur erzeugung der oder jener stimmung ausgeschlossen ist.

Bei Abū Sa'īd liegt jedenfalls a) im weiteren rahmen der vorbestimmung ein ausgesprochener hang zur freude vor, auch wenn dieser erst nach dem ertragen grosser arbeitsqual ganz zum durchbruch und zum ausdruck gekommen sein sollte, und haben b) im engeren rahmen der vorbestimmung immer wieder versuche stattgefunden, sich in das gefälle einer frohen stimmung zu stellen. Abū Sa'īds besonderer charakter ist also gekennzeichnet durch seinen allgemeinen hang zur freude und durch seine bemühungen, sie zu erreichen oder nicht zu verlieren. Beides schliesst ein, dass Abū Sa'īd auch die seelenverfassung der traurigkeit und lustlosigkeit kannte. Er wusste, dass in zeiten der gelöstheit bitteres süss und in zeiten der beklommenheit süsses bitter schmeckt [53].

anlagung nicht für bewertbar. Wie der pförtner der hölle nie gelacht habe, weil er so geschaffen sei, so bestehe der paradiesespförtner aus lauter freude und fröhlichkeit (*Kitāb al-asfār*, in *Rasā'il Ibn al-'Arabī*, Hyderabad 1948, 2, gegen ende, 29).

[53] *Asrār* 40-41/Shuk. 41, 10-19. Hier 108.

11. ABŪ SA'ĪDS KUNST, SICH DIE GLÜCKLICHE STIMMUNG ZU BEWAHREN

Seine flucht vor den drohungen mit der hölle

Eine drehscheibe für die stimmungen, die vom menschen bis zu einem gewissen grad selbst betätigt werden kann, gibt ihm das schon zitierte[1] nichtkoranische gotteswort an die hand: »Ich bin so, wie mein knecht von mir denkt[2]. Er denke von mir, was er will«, usw. Also braucht man nur gut von gott zu denken, um die wirkung dieses freundlichen vorstellungsbildes von gott in sich zu spüren. Nun besteht aber das wort gottes im koran aus verheissungen und drohungen. Ein rührseliger aleppiner musste sowohl bei den koranversen der barmherzigkeit als auch denen der strafe weinen[3]. Der profet indes soll, wenn er einen vers der barmherzigkeit las, ein gebet gesprochen und frohlockt haben, wenn er einen vers der strafe las, ein gebet gesprochen und zuflucht vor diesen schrecken bei gott gesucht haben[4]. So zu tun rät auch Afḍal ud-dīn-i Tabrēzī (gest. 677/1278-9) seinem sohn[5], und so hielt es auch Šāfi'ī[6]. Ein frommer einsiedler aus Kūfa machte bei jedem koranvers, in dem von der hölle die rede war, halt und nahm zuflucht zu gott[7]. Eine starke persönlichkeit wie Sahl at-Tustarī liess sich von den drohungen des korans nicht erschüttern — so verlangte es das ideal der klassischen ṣūfik — aber zweimal sah man ihn doch schwach werden[8]. Zahlreich sind die geschichten, in denen fromme bei der lektüre oder beim hören des korans vor erschütterung ohnmächtig geworden oder gar gestorben sein sollen. Ibn Taymiyya gibt eine reihe von beispielen für solche asketen aus Baṣra und leitet von dieser frömmigkeit der furcht

[1] Hier 159.

[2] Richtig gedeutet von Mawlānā: *Fihi mā fih*, 49, 2-9.

[3] Ibn al-Ḥanbalī: *Durr al-ḥabab*, nr 485; 2, 1, 302. Naǧm ad-dīn al-Ġazzī: *Al-kawākib as-sā'ira*, 2, 49, 21.

[4] 'Abdallāh b. al-Mubārak: *Az-zuhd wa-r-raqā'iq*, nr 1196. Laknawī: *Iqāmat al-ḥuǧǧa*, 155. *Luma'* 281, 2-3.

[5] Ibn ul-Karbalā'ī: *Rawḍāt ul-ǧinān wa ǧannāt ul-ǧanān*, ed. Ǧa'far-i Sulṭānulqurrā'ī, Teheran 1965, 186.

[6] Sulamī: Titellose schrift über Šāfi'i, hs. Ḫānaqāh-i Aḥmadi 83, 157-158 (Oriens 20, 1967, 99, nr 75).

[7] Tirmiḏī: *Al-farq bayna l-āyāt wa-l-karāmāt*, hs İsmail Saib I 1571, 171b.

[8] *Luma'* 292, 11-293, 2.

diejenige form der ṣūfik ab, die er anerkennt, obwohl nach ihm massgebend nicht dieses extrem, sondern die widerstandskräftige gottesfurcht der profetengenossen sein sollte[9]. Zu den empfindsamen gemütern, die ein koranvers über die schrecken des jüngsten gerichts und der hölle zu tode erbeben liess, soll der sohn des Fuḍayl b.ʿIyāḍ (gest. 187/803) gehört haben, der sonst sorgfältig vor solchen koranversen behütet worden war. Die geschichte seines todes wird verschieden erzählt[10]. Wie eine dublette davon sieht der ähnliche tod eines sohnes des tunesischen frommen Abū Isḥāq al-Ǧabanyānī (gest. 369/979) aus[11]. Als Aḥmad b.al-Muʿattib 176 oder 177/793 oder 794 aus anlass eines koranvortrags starb und zu grabe getragen wurde, rief man die leute zum leichenbegängnis eines »blutzeugen des korans« auf[12]. Berühmte schreckensstellen des heiligen buches waren sure 4,41, sure 23,106, sure 39,47, sure 54,46, sure 67, sure 102. Selbst Mālik soll nächtelang über sure 102 geweint haben[13]. Der profet selbst jedoch will grau geworden sein durch sure 11 und verwandte, das heisst durch die suren 56,78 und 81[14]. Die furcht vor dem jenseits durch vergegenwärtigung solcher heiligen drohungen in sich lebendig zu erhalten, war eine auch im christlichen mönchstum Syriens nicht unbekannte sitte, und diese dürfte auf die islamische asketik abgefärbt haben. Ein mönch hatte einen kleinen evangelienkodex, in dem er fortwährend stellen über die jenseitige strafe und das jüngste gericht las[15].

Abū Saʿīd b.Abī l-Ḫayr verhielt sich anders. Als auf der schultafel seines sohnes Abū Ṭāhir, die ihm die andern schulkinder nach hause zu bringen pflegten, einmal sure 97: »Sie waren nicht loszulösen«, stand, liess er dem lehrer (*ustād*) sagen, er solle doch die kinder mit sure 94: »Haben wir dir nicht die brust geweitet« heimschicken[16].

[9] Ibn Taymiyya: *Aṣ-ṣūfiyya wa-l-fuqarāʾ*, Kairo 1348, 3 ff.

[10] Maqdisī: *Tawwābūn*, 200. *Taḏk*. 1, 85, 1-4. Vgl. *Taḏk*. 1, 230, 22 ff.

[11] Hady Roger Idris: *Manâqib d'Abû Isḥâq Al-Jabanyâni par Abû l-Qâsim Al-Labîdî*, Paris 1959, 22, 1-3. ʿIyāḍ: *Tartīb al-madārik* 4, 517, 2-4.

[12] *Tartīb al-madārik* 3, 231, pu: *šahīd al-qurʾān*.

[13] *Tartīb al-madārik* 1, 178, 2-6.

[14] Darüber *Qūt* 2, 179 (im kapitel über die furcht).

[15] Arthur Vööbus: *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Louvain 1958-1960, 2, 281.

[16] *Asrār* 226-227/Shuk. 273, 19-274, 8. Abū Saʿīd fragte: Bis zu welcher sure ist er gelangt (var.)? C. Snouck Hurgronje: *Mekka*, Den Haag 1888-9, 2, 145, berichtet: Ein Schulkind redet man immer zur Einleitung eines Gesprächs mit den Worten an: »Was ist jetzt deine Sūrah?« ʿAbdarī nahm bei seinem aufbruch zur pilgerfahrt 688/1289 die koranstücke auf den schultafeln, die er in einer moschee sah, zum

Er redete selten über koranverse der höllenstrafe, und als einmal ein mann aus Transoxanien sure 2, 24 über die hölle, »deren brennstoff menschen und steine sind«, vortrug, bemerkte Abū Sa'īd: »Da steine und menschen für dich gleich viel wert sind, heize die hölle mit den steinen und verbrenne nicht diese hilflosen (menschen)!«[17] Am schluss des lebens mied er alle koranverse über die höllenstrafe und las nur noch die verse, die von gottes barmherzigkeit handeln. Ein mann warf ein, dass eine solche ordnung des korans nicht angehe. Abū Sa'īd rezitierte den vierzeiler:

Schenke, du gib wein! Spielmann, du schlag die laute!
Ich will wein trinken heute, denn es ist die zeit unserer fröhlichkeit.
Wein ist da, geld ist da, tulpenwangige götterbilder sind da.
Kummer ist keiner da, und wenn doch, dann im herzen unserer feinde.

Dann fuhr er fort: »Unser anteil ist ganz die frohbotschaft und die verzeihung, der ihre die strafe. Was sollen wir tun? Sie noch beschuldigen?«[18] Den derwisch beschlichen zweifel. Abū Sa'īd sagte: »Auch wenn das dem herrn nicht in den kram passt«, ein zitat aus der spruchtradition des profeten, das Abū Sa'īd oft brauchte, wenn er eine überraschende eigene überzeugung verteidigen und die verdutzten noch verdutzter machen wollte[19].

Später, 919/1513 oder danach, entdeckte Ša'rānī in Kairo, dass die nächtliche wiederholung von sure 2, 286: »Verzeih uns, vergib uns und erbarme dich unser!« also eines verses der verzeihung, eine ungeheure gelöstheit (*basṭ*) in den teilnehmern solcher versammlungen hervorrief, und schuf so ein islamisches miserere, das dann auch Nūr ad-dīn aš-Šūnī, der schöpfer des *maḥyā*[20], in der Azhar von ihm übernahm[21].

Man suchte also das gift der koranischen drohungen durch stärkere dosierung des gegengiftes koranischer verheissungen und koranisch begründeter zuversichten zu besiegen.

glückverheissenden vorzeichen; 'Abdarī: *Ar-riḥla al-maġribiyya*, ed. Muḥammad al-Fāsī, Rabat 1968, 7.

[17] *Asrār* 287, 1-3/Shuk. 359, 14-17. Nicholson: *Studies*, 56.

[18] Text unsicher. Möglich auch zu übersetzen: Der fehler ist ihr tun.

[19] *Asrār* 216/Shuk. 261, 1-10. Der ḥadīṯ lautet: *wa-in raġima anfu Abī d-Dardā'* »auch wenn Abū d-Dardā' die nase rümpft«, so auch *Lisān al-'arab*, s.v. rġm. In *Concordance*, s.v. rġm: *wa-in raġima anfu Abī Ḏarr*. Šams-i Tabrēzī: *Maqālāt*, 191, 2: *'alā raġmi anfi Abī d-Dardā'*.

[20] Hiernach 265.

[21] 'Abdalwahhāb aš-Ša'rānī: *Aṭ-ṭabaqāt al-kubrā*, artikel Nūr ad-dīn aš-Šūnī, Kairo 1954, 2, 172, 6.

Ibn ʿAṭāʾ hatte von den mystikern gesagt, sie hätten als liebende gottes aus dem meer der freude getrunken und seien voller fröhlichkeit[22]. Diese aussage stellt sich zu denen vieler anderer grössen, die die wahre freude und den wahren frieden mit der gewissheit über gott und mit der zufriedenheit mit seiner bestimmung verknüpften[23]. Derselbe Ibn ʿAṭāʾ strich aber auch die aufheiternde wirkung der 12. sure mit der Josefsgeschichte heraus[24], womit doch nur die erfrischung des gemüts durch unterhaltung gemeint sein kann. Zwischen den gleichen polen bewegt sich die stimmungskunst Abū Saʿīds. Für seine auswählende schonkost beim koranmemorieren hätte er sich auf das profetenwort berufen können: »Verkündet freudiges und schreckt nicht ab! Macht leicht und erschwert nicht!« oder auf das profetenwort: »Wenn ihr zu den leuten von ihrem herrn sprecht, so redet zu ihnen über nichts, was sie in angst versetzen und abschrecken könnte!« sowie auf anderes, was Abū Ṭālib al-Makkī zu diesem thema anführt[25]. Auf der andern seite stellte sich unweigerlich immer wieder der missmut ein, die bekannte acedia auch der christlichen frommen, die lustlose traurigkeit, die es zu überwinden galt. Qušayrī nennt beklommenheiten und gelöstheiten, deren ursachen nicht zu ermitteln sind. Er rät dem betroffenen, bei sich einnistender beklommenheit nichts zu unternehmen, sondern sich in ergebung (*taslīm*) zu fassen, da jede anstrengung, den zustand zu beseitigen, diesen nur verstärken würde, und bei unmotiviert sich einstellender und dominierender gelöstheit möglichst im rahmen der ruhigen höflichkeit zu bleiben und sich nicht zu zügellosem benehmen hinreissen zu lassen[26]. Vor ausgelassener freude warnt auch Ibn al-Ǧawzī[27]. Die heiterkeit des herzens, nach der Abū Saʿīd, wie er einmal übertreibend behauptet, 70 jahre vergebens auf der lauer lag[28] — gemeint

[22] Sulamī: *Nasīm al-arwāḥ*, hs. Ḫānaqāh-i Aḥmadī 83, 98 (Oriens 20, 1967, 91-92). Die schrift wird unter diesem titel auch in einer hs. von ʿAṭṭārs *Taḏkirat ul-awliyāʾ* genannt, doch ohne verfassernamen, aber mit dem in Oriens 20, 1967, 92 erwähnten abschnitt über Ǧunayd und dem *samāʿ* auf dem Sinai, ins persische übersetzt. Nicholsons ausgabe der *Taḏkira*, 2, englische einleitung 59.

[23] Zahlreiche belege, vgl. hiervorn 141 ff.

[24] Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 12, 7 (89a), bei Nwyia: *Trois œuvres*, 59.

[25] *Qūt* 2, 125, pu-ult, u.a.

[26] Qušayrī: *Risāla*, kap. alfāẓ, qabḍ und basṭ/komm. 2, 36-37. Abū Ḥafṣ an-Naysābūrī pflegte aufkommenden zorn dadurch zu beschwichtigen, dass er über »gutartigkeit« redete (Sulamī 117, 12-13/Pedersen 107, 11-12.)

[27] Ibn al-Ǧawzī: *Aṭ-ṭibb ar-rūḥānī*, kap. 21, Damaskus 1348, 37-38.

[28] *Asrār* 231, 11-12/Shuk. 280, 15-17. Vgl. hiernach 208-210. Zu »70 jahre« hiervorn 56.

ist vielleicht dauernde heiterkeit — bildet also den mittelpunkt eines ganzen kreises innerer zustände (zufriedenheit, hoffnung, munterkeit usw.) und steht einem ebenso bunten haufen gegnerischer streitkräfte gegenüber: furcht, verdriesslichkeit, trägheit usw.

Das ṣūfische schrifttum ist voll von mitteilungen über ereignisse an dieser front. Schon Ma'rūf al-Karḫī (gest. 200/815-16), für den der erkenner in »jeglichem glück« war[29], soll gesagt haben: »Wenn gott mit einem menschen gutes vorhat, öffnet er ihm das tor des werks und verschliesst ihm die pforte der schlaffheit und trägheit«[30]. Šiblī galt als jemand, der nie schlaffheit oder schwäche kannte[31]. Wollte aber doch einmal gleichgültigkeit über sein herz kommen, so versuchte er es mit gewalt: Er schlug sich mit einem stock, und wenn alle stöcke zerbrochen waren, schlug er mit seinen händen und füssen an die wände seines kellers[32]. Mawlānā erzählt, wie ein erkenner eine »öffnung« seines herzens in einem heizhaus suchte und fand[33]. Qušayrī ging einmal, als er bei seiner nächtlichen litanei träge wurde, in die moschee, um sich durch eine vollwaschung munter zu machen. Dabei wurden ihm die kleider, die er abgelegt hatte, gestohlen. Er ging — so will es die legende — neu gekleidet nochmals aus, stiess sich aber an einem stein und verletzte sich. Der turban fiel hin und wurde ihm gestohlen. Er nahm das zum zeichen, dass gott seine litanei nicht brauche, und verzichtete darauf[34]. Er hatte dabei aber auch eine fortsetzung seiner anstrengungen auf dem friedhof ins auge gefasst, das heisst wäre bereit gewesen, eine weiterführung seiner litanei auf den gräbern zu versuchen. Friedhofsbesuche sind ein altempfohlenes mittel, trost und aufmunterung zu finden. Darüber waren profetensprüche im umlauf[35]. Eine angebliche voraussage des profeten verheisst dem besucher des grabes des 'Alī ar-Riḍā in Mašhad befreiung von kummer und sünden[36]. Solche hilfe gegen betrübnis wurde dort auch erfahren[37]. Basṭāmī soll überall, wo er hinkam,

[29] Sulamī 90, 3/Pedersen 79, 4.
[30] Sulamī 90, 7-8/Pedersen 79, 7-8.
[31] *Taḏk.* 2, 160, 17-18.
[32] *Taḏk.* 2, 165, 2-3.
[33] *Fīhi mā fīh* 211.
[34] *Asrār* 87-88/Shuk. 99-100. *Ḥālāt* 78-79/Shuk. 46.
[35] Dazu vgl. Bahā'-i Walad: *Ma'ārif* [1] 333. Šams-i Tabrēzī: *Maqālāt*, 261. M. Grünbaum: *Die beiden Welten bei den arabisch-persischen und bei den jüdischen Autoren*, ZDMG 42, 1888, 269-270.
[36] Ibn Bābawayh: *'Uyūn aḫbār ar-Riḍā*, Naǧaf 1970, 2, 261.
[37] Ib. 2, 289, 6-7.

den friedhof aufgesucht haben, um sich aufzurichten[38]. Der verfasser der *Faḍā'il-i Balḫ* (verfasst 610/1214) bekennt, viele male das grab des mystikers Abū Bakr al-Warrāq (3./9.jh.) in Tirmiḏ besucht zu haben und jedesmal erquickt und beglückt worden zu sein[39]. 'Abdaṣṣamad (10.16.jh.?), der verfasser einer wichtigen vita Aḥmad al-Badawīs (gest. 675/1276), erhielt einmal den rat, das nachmittagsgebet in der moschee am grab Abū Ǧunaynas, eines schülers Badawīs, in Kairo zu verrichten, und gibt zu, dabei in seinem herzen eine weite, erholung und vertraulichkeit verspürt zu haben, wie er sie sonst nur am grab Šāfi'īs, am grab Ḏū n-Nūns und ihresgleichen erlebt habe[40]. In einem märchen steht die geschichte von einem alten könig Ceylons, der bekümmert darüber war, dass er keine nachkommen hatte, und nun zu seinem wesir sagte: »Ich habe in einem wahren buch gelesen, dass einer, der sehr betrübt ist, auf eine wallfahrt zu den gräbern gehen soll und dass auch einer, der sehr glücklich ist, auf eine wallfahrt zu den gräbern gehen soll«. König und wesir ritten dann zusammen aus der stadt und besuchten überall die gräber, wo sie stets die 1. sure hersagten[41]. Ǧāmī (gest. 898/1492) berichtet, dass konzentration am grab Qāsim-i anwārs (gest. 837/1433-4) in Ḫargird innere gesammeltheit (*ǧam'iyyat*) bewirke[42], und er dichtet:

Sollte dir wegen melancholischen herzens
 die kraft zum winkel der einsamkeit fehlen,
so steh auf und wandere zu den dahingegangenen,
 geh zur ruhestätte der entschlafenen,
denke zurück an ihre vergessenen zeiten
 und höre weisheiten von ihren stummen lippen!
Sieh, ihre knochen sind mit staub gefüllt!
 Schwärze dein inneres auge mit diesem stift!
Sieh, ihre wohnung ist im grund der steine eng!
 Zerklopfe der viper der religiösen gleichgültigkeit den kopf mit dem stein!
Mit engem atem erheb aus dem innern
 den murmelspruch: »Wir werden euch einholen«.
Dann erhält dein herz vielleicht neues leben,
 erhält der tag deines lebens vielleicht neues leuchten[43].

[38] Šams-i Tabrēzī: *Maqālāt*, 261.
[39] Ṣafī ud-dīn 'Abdullāh-i Wā'iẓ-i Balḫī: *Faḍā'il-i Balḫ*, Teheran 1350, 262.
[40] 'Abdaṣṣamad: *Al-ǧawāhir as-saniyya wa-l-karāmāt al-aḥmadiyya*, Bulaq 1287, 28 (kap. 2). Datierung ungewiss. P. 24 wird 965/1557-8 als gegenwärtig, p. 71 das jahr 1023/1614 als vergangen genannt.
[41] *Qiṣṣa-i Aḥmad-i Ǧāmī*, lith. Peshawar ohne jahr, 2-3.
[42] *Nafaḥāt*, artikel Qāsim-i Tabrēzī (594).
[43] *Tuḥfat ul-aḥrār*, ed. Forbes Falconer, London 1848, 1024-1030/*Haft awrang*, Teheran 1337, 412, unten-413.

In diesen versen sind aussprüche des profeten verwertet, die selbst Ibn Taymiyya anerkennt[44]. Aber dass der profet befohlen habe, bei ratlosigkeit irgendwelche lebenshilfe auf gräbern zu holen, bestreitet er[45]. Abū Sa'īd dagegen kannte dieses mittel. In jenem bergdorf Ṭuruq erkundigte er sich nach dem grab des frommen, der hier gehaust hatte, besuchte es und erlebte dort »eine vollkommene erquickung« (*āsāyišē tamām*)[46]. Solange sein lehrer Abū l-Faḍl-i Saraḫsī lebte, trieb es ihn immer wieder nach Saraḫs, wenn er in Mēhana einem trübsinn verfiel. Einmal traf ihn unterwegs in Dastgird der fromme narr Luqmān-i Saraḫsī und liess ihn ironischerweise dem gott von Saraḫs seine grüsse überbringen[47]. Mit diesem hänselnden wort wollte Luqmān ihn wahrscheinlich auf die lächerlichkeit einer mystik aufmerksam machen, die den monismus zu verwirklichen trachtet und solche hilfslinien braucht, wenn die psychische munterkeit, wie Abū Sa'īd selbst zugab, nachlässt. Nach Abū l-Faḍls tod setzte Abū Sa'īd seine pendelfahrten nach Saraḫs fort, wenn er von beklommenheit geplagt wurde, nur dass er die aufheiterung jetzt am grabe suchen musste. Sein ältester sohn Abū Ṭāhir erzählt, wie Abū Sa'īd eines tages in der versammlung, die er hielt, unter dem druck einer plötzlichen beklommenheit in tränen ausbrach und sofort das pferd satteln liess, um nach Saraḫs zu reiten und am grab des Abū l-Faḍl die beklommenheit gegen die gelöstheit auszutauschen. Schon unter freiem himmel ausserhalb des eigenen dorfes verwandelte sich seine stimmung und die stimmung seiner begleiter. Fröhlich erreichte die schar in Saraḫs das grab. Der meister befahl den sängern diesen vers vorzutragen:

Eine quelle[48] der fröhlichkeit ist diese quelle[48] der grossmut und des edelmuts.
Unsere gebetsrichtung ist das antlitz des freundes, die gebetsrichtung der andern der heilige bezirk (Mekkas).

Während die sänger diesen vers, wie üblich, dauernd wiederholten, fasste man den scheich an den händen, und so umkreiste er und seine derwische barhaupt und barfuss das grab des Abū l-Faḍl, als wäre es die ka'ba. Der scheich schuf damit, wie ausdrücklich gesagt wird, das vorbild eines siebenmaligen umgangs um dieses grab für

[44] *Iqtiḍā' aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm* 156.
[45] Ib. 162.
[46] *Asrār* 253/Shuk. 314, 3-6. *Ḥālāt* 89/Shuk. 52, 3-5. Hiervorn 95.
[47] *Asrār* 239-240/Shuk. 291, 16-293, 2.
[48] Wörtlich »fundgrube«.

jeden seiner novizen, der die pilgerfahrt machen wollte[49]. Das heisst kaum: er verlangte vom Mekkapilger einen abstecher zum grab von Abū l-Faḍl, — obwohl uns ähnliche regelungen aus Ḫurāsān bekannt sind[50] — sondern erlaubte, ja gebot eine fahrt nach Saraḫs an stelle von Mekka. Denn er selber führte die pilgerfahrt nach Mekka nicht aus und gab auch nicht viel darauf[51], offenbar weil es ihm um die erquickung ging und er diese schon in Saraḫs fand. In andern, vielleicht nicht so bedrückenden anfällen von schwermut erstieg Abū Saʿīd in Mēhana die anhöhe Zaʿqal[52], die den blick auf die wüste von Marw freigab[53]. Dieses verhalten gehört zu der alten gepflogenheit, zur erholung ins freie zu gehen[54]. Schon Ǧunayd soll nachts beim versagen aller konzentration zum beten und zum meditieren das haus verlassen haben, um die beklommenheit loszuwerden[55]. Abū Ḥafṣ an-Naysābūrī erging sich im frühling samt seinen jüngern draussen in der naturbetrachtung[56], Rābiʿa dagegen hatte sich auch an einem

[49] *Asrār* 60-61/Shuk. 64,6-65,7. *Ḥālāt* 24-26/Shuk. 14,21-15. Nicholson: *Studies*, 62. Hier 292, 454. An eine unmittelbare anknüpfung an die buddhistische umwanderung (*pradakṣinā*) der stūpas ist natürlich nicht zu denken, obwohl Saraḫs am westrand eines gebietes liegt, in dem dieser ritus üblich gewesen sein muss. Sir Wolseley Haig vermutet, dass indische muslime die umwanderung der heiligengräber, wie andere bräuche, von den hindus überkommen hätten (*Muntakhabu-t-Tawārīkh by ʿAbdu-l-Qādir ibn-i-Mulūk Shāh known as Al-Badāoni*, vol. 3, transl., reprint Patna 1973, 28, anm. 2). Gewöhnlich geht die islamische gräberumwanderung, wie bei der kaʿba, linksherum, nicht, wie bei der buddhistischen, rechtsherum (Curt Prüfer: *Ein ägyptisches Schattenspiel*, Erlangen 1906, 34/35). Bis zum beweis des gegenteils ist anzunehmen, dass zwei ursprünglich selbständige bräuche im gleichen gebiet einander abgelöst haben. Dazu kommt, dass die umkreisung auch bei den mazdaisten ein ritus der verehrung war (Herman Lommel: *Die Religion Zarathustras*, Tübingen 1930, 241).

[50] Ibn-i Funduq: *Tāriḫ-i Bayhaq*, Teheran 1317, 188-189: Eine transoxanische Mekkakarawane kam nach Ḫusrawǧird bei Bayhaq, und der imām von Buḫārā wurde vom profeten im traum aufgefordert, wenn sein ḥaǧǧ von gott gnädig angenommen werden solle, hier in einer entfernung von 3 parasangen das grab des Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Manṣūr b. Aḥmad al-Adīb al-Karābī (der im 4./10. jh. gelebt hatte) zu besuchen (*ziyārat*). Am andern tag marschierte die ganze karawane an das bezeichnete grab, und seither war es lange zeit bei Mekkakarawanen aus Transoxanien, die in Ḫusrawǧird vorbeikamen, fester brauch, diesen abstecher zu machen.

[51] *Asrār* 277-278/Shuk. 347,7-348,2. Nicholson: *Studies*, 61-62. In Damaskus ging man am 9. ḏū l-ḥiǧǧa (= dem tag von ʿArafa) gern auf wallfahrt zu den dortigen gräbern der frommen.

[52] Vokalisierung unklar.

[53] *Asrār* 199,2/Shuk. 238,12.

[54] *Adab al-mulūk*, hs. Ḫānaqāh-i Aḥmadī 83,64 (Oriens 20, 1967, 85, nr 22). Oft bezeugt.

[55] *Taḏk*. 2, 17, 10-19.

[56] Maqdisī: *Tawwābūn*, 288.

frühlingstag nicht dazu verstehen können, statt des schöpfers (*ṣāni'*) dessen schönes werk (*ṣun'*) anzuschauen[57].

Überwindung der unlust durch abwechslung, unterhaltung, entspannung und schönheitsgenuss

Man kann auch sagen: Die pole, zwischen denen sich der frieden und freude suchende bewegt, sind einerseits das ziel, hier die intime gemeinschaft mit gott, und andererseits eine art zielersatz, hier etwas schönes, an dem sich das herz erquickt. Darum spottet Zaǧǧāǧī (gest. 348/959): »Wie niedrig ist der zustand dessen, der eines stimulans bedarf, das ihn zu ihm (gott) jagt!«[58] Yaḥyā Bāḫarzī, der dieses wort zitiert, veranschaulicht die weisheit mit versen wie: »Die liebe hat ihren spielmann in sich selbst«, »der tosende bach mag den stein drehen, aber wenn dieser ins meer gelangt, bleibt er liegen«, »die verzückung erregt nur den, dessen freude in der verzückung liegt; bei präsenz gottes ist die verzückung nicht mehr da«[59]. Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī hatte in einem kamel, das die mühle drehte und immer wieder des zurufs des müllers bedurfte, um die erlahmung zu überwinden, eine parallele zu der menschlichen seele entdeckt, die immer wieder aufgejagt, angerufen und zum werk angetrieben werden müsse und nach einmaliger ermahnung nicht genug dynamik entfalte[60]. Freilich war mit diesem antrieb an die predigtermahnung und nicht an eine kraftspendende erquickung gedacht. Dass aber die menschliche natur nicht darauf angelegt ist, ununterbrochen den sporen der anstrengung zu gehorchen, hatte selbst der nichtmystische fromme Ibn Qutayba (gest. 276/889) eingeräumt. Nach Ibn Qutayba freut sich der mensch an einem freundlichen gruss, erfrischt sich an einer frohen mitteilung, an einem schönen anblick, auch an einem schönen gesicht, und ergötzt sich an einer blühenden aue oder an einem hellen wasser, ohne weiter daraus nutzen zu ziehen. Mohammed selbst soll seine freude an der zitronatszitrone, an den roten tauben (sic) und an der blüte der lawsonia inermis gehabt haben[61]. Als der chalife Manṣūr über den tod seines sohnes untröstlich war, trug man ihm

[57] *Taḏk.* 1, 68, 16-19. Margaret Smith: *Rābi'a the Mystic*, Cambridge 1928, 62.
[58] Sulamī 432, 14-15/Pedersen 453, 1-2.
[59] *Awrād ul-aḥbāb* 2, 205.
[60] *Daqā'iq al-'ulūm*, hs. İsmail Saib I 1571, 46a-b.
[61] *Ta'wīl muḫtalif al-ḥadīṯ*, Kairo 1966, 108-9.

ein älteres gedicht über die unabwendbarkeit des todes vor und riet ihm, ins grüne zu blicken und dem rauschen des wassers zuzuhören[62]. Qāḍī 'Iyāḍ (gest. 544/1149) will seine sammlung von biografien der mālikiten mit unterhaltsamen stellen durchsetzen, damit die seele jeweils wieder aus ihrer trägheit erweckt werde. Schon 'Alī habe gesagt: »Erheitert die seelen immer wieder eine weile, sonst rostet sie wie eisen!«[63] Mālik selber war, wenn er im herzen eine verstockung gespürt hatte, gern zu Muḥammad b. al-Munkadir (gest. 130 oder 131/747-749) gegangen, um einen blick auf sein gesicht zu werfen[64]. Ein erbaulicher geschichtenerzähler von Marw zog jeweils nach seinen ernsten erzählungen eine kleine pandora aus dem ärmel und sagte: »Nach all dieser trübsal nun noch ein bisschen freude!«[65] Avicennas nächtliche lehrveranstaltungen in Hamaḏān schlossen jeweils mit konzert und wein[66]. Um nach einer sitzung voller zoten allfälligen tadel abzuwehren, erinnert der bōyidische wesir Ibn al-'Āriḍ daran, dass Ibn 'Abbās in den sitzungen, nachdem lange über koran, sunna, rechtsfragen und anderes geredet worden war, gesagt habe: »Nun bringt pikante sprüche!«[67] Ein ṣūfī namens Muḥammad-i Bū l-'Abbās in Ġazwān-i Mālīn (bei Harē), der malāmatīzüge trug, sagte einmal, als viel (über mystik) geredet worden war: »Nun aber macht den platz schmutzig, damit die engel fortgehen, denn jetzt ist landwirtschaft fällig!«, das heisst erzählt jetzt spässe, damit wir verschnaufen können[68].

Einige sollen sich durch erotik wieder in fahrt gebracht haben. Ṣafī ud-dīn-i Ardabēlī (gest. 735/1334) glaubte zu wissen, dass der dichter Sa'dī (7./13.jh.) nur dann gelöst und zum reden aufgelegt war, wenn er einen schönen knaben unter den zuhörern hatte[69]. In Syrien etwa zur lebenszeit Qušayrīs oder kurz vorher lebte ein scheich, der nur dann auftaute, wenn man ihn mit den worten begrüsste: Gott beschere dir die paradiesesmädchen! Er hatte diese mädchen einmal im traum gesehen und war seither in sorge um sein jenseitiges schicksal[70].

[62] Abū Zakariyyā al-Azdī: *Ta'rīḫ al-Mawṣil*, Kairo 1967, 212.
[63] *Tartīb al-madārik* 1, 56.
[64] *Tartīb* 1, 179. *Šaḏarāt* 1, 178.
[65] Ibn Qutayba: *'Uyūn al-aḫbār*, Kairo 1925-30, 4, 91, 6-9.
[66] 'Alī b. Zayd al-Bayhaqī: *Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*, 1, 49, 7-8. Ibn al-Qifṭī: *Ta'rīḫ al-ḥukamā'*, 420, 6-8. Arthur J. Arberry: *Avicenna on Theology*, 17.
[67] Tawḥīdī: *Imtā'* 2, 60.
[68] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 501-2.
[69] Ibn ul-Karbalā'ī: *Rawḍāt ul-ǧinān*, 235.
[70] Qušayrī, kap. ru'yā/komm. 4, 198.

ʿUtba al-Ġulām soll sich durch einen traum, in dem sich ihm ein paradiesesmädchen verliebt gezeigt hatte, zu eifriger religiöser bemühung haben anspornen lassen[71]. Schon Muḥāsibī kennt und rügt fromme männer, die blicke auf schöne frauen werfen und behaupten: ʿzur erinnerung an die schönen des paradieses[72]. Der ḥanbalitische inquisitor Ibn al-Ǧawzī (gest. 597/1201) und nach ihm der mālikitische sittenrichter Ibn al-Ḥāǧǧ (gest. 737/1336) wollen von ṣūfiyya wissen, die einen schön geschmückten jüngling anblickten und so vom geschöpf auf die pracht des schöpfers zurückschlossen[73]. Der muʿtazilit Zamaḫšarī (gest. 538/1144) lehnte die damit gegebene ausstattung des gottesbildes mit den zügen eines liebwerten menschen ab[74].

Die erlahmung konnte bei allen möglichen gelegenheiten einsetzen, aber gemeint war damit immer ein absacken der inneren beteiligung am werk, die öffnung einer kluft zwischen der lust am werk und der vorgenommenen oder auferlegten pflichtleistung, das zurückbleiben der freude am werk hinter dem werk. Dadurch musste das werk hohl werden, und um dieser gefahr zu begegnen, gestatteten, ja empfahlen manche autoritäten rückzugsgefechte, die bis zu einer vorübergehenden völligen einstellung des kampfes führen durften. Denn — so hätte auch dafür argumentiert werden können — »gott schaut nicht auf euren leib, sondern auf euer herz« (ḥadīṯ). Schon Basṭāmī rechnete mit einem zeitweiligen sinken der frommen spannkraft und verordnete dann einen stufenweisen abbruch der werktätigkeit, um das ermattete herz nicht mit zu grosser beanspruchung zu überfordern. Der rückzug ins innere war in diesem fall kein aufstieg, sondern ein abfall. Wahrscheinlich spielte da die aufforderung des profeten mit hinein, unbilliges, das man wahrnehme, tätig zu ändern; wo das nicht möglich sei, mündlich dagegen aufzutreten und wo einem auch das nicht möglich sei, wenigstens mit dem herzen dazu nein zu sagen: das minimum des glaubens[75]. Basṭāmī sollte über das merkmal dessen, der gott liebt, auskunft geben. Er antwortete: »Ein solcher ist ganz mit seinem gottesdienst beschäftigt, ob er sich im

[71] Daselbst.

[72] *Al-masāʾil fī aʿmāl al-qulūb*, Kairo 1969, 163.

[73] *Talbīs Iblīs*, fī ṣuḥbat al-aḥdāṯ, Kairo 1928, 268. *Al-mudḫal*, Kairo 1929, 3, 114. Vgl. *Der Derwischtanz*, Asiatische Studien 8, 1954, 121. Hier 142.

[74] *Al-kaššāf*, zu sure 5, 59 und 3, 29, bei Ignaz Goldziher: *Die Gottesliebe in der islamischen Theologie*, Der Islam 9, 1919, 157-158/Gesammelte Schriften 5, 431-432.

[75] *Concordance*, yuġayyirahū (5, 33a). Ignaz Goldziher: *Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrika*, ZDMG 41, 1887, 56-57/Gesammelte Schriften 2, 217-218.

fussfall oder bei der verneigung befindet. Wird er dazu zu schwach, so erquickt er sich am gottesgedenken mit der zunge und dem gotteslob. Wird er auch dazu zu schwach, so erquickt er sich am gottesgedenken mit dem herzen...«[76] Diese regel hat 'Umar as-Suhrawardī und von ihm sein persischer übersetzer und bearbeiter Maḥmūd-i Kāšānī übernommen und folgendermassen formuliert: »Man verrichtet das ritualgebet, solange man aufgetan und die triebseele gehorsam ist. Wird man dessen überdrüssig, so sinkt man vom ritualgebet ab zur koranrezitation, denn blosse koranrezitation fällt der seele leichter als das ritualgebet. Wird man auch der koranrezitation überdrüssig, so gedenkt man gottes im herzen und mit der zunge, denn das fällt noch leichter als koranrezitation. Wird man weiter auch des gottesgedenkens überdrüssig, so lässt man das gottesgedenken mit der zunge fahren und hält sich im herzen an die versenkung (*murāqaba*). Versenkung bedeutet das wissen des herzens, dass gott einen anblickt. Solange dieses wissen das herz begleitet, ist man in versenkung. Versenkung ist dasselbe was gottesgedenken und dessen bester teil. Wird man auch dafür zu schwach, bemächtigen sich die einflüsterungen des menschen und wird man von der einsprechung der triebseele bedrängt, so soll man schlafen, denn dann liegt das heil im schlaf...«[77] Am ausführlichsten ergeht sich darüber Ibn ul-Karbalā'ī (gest. 997/1589). Dieser spinnt den faden in folgender weise weiter: »Stellt sich auch in der versenkung ein unvermögen und eine ermattung ein, so scheint es nunmehr richtig, eine weile auszuruhen und den gliedern und sinnesorganen von der mühe der werke durch schlaf ruhe zu gönnen, damit die müdigkeit und der überdruss die seele verlassen und man sich dann von neuem mit lust und willenskraft den werken zuwenden kann. Es ist auf keinen fall ratsam, die seele gegen ihren willen und mit zwang an ein werk zu treiben, von dem man genug und zu dem man die kraft nicht mehr hat, denn in den profetensprüchen heisst es: Macht euch den gottesdienst nicht verhasst, denn gott hat es nur so lange nicht satt, als ihr es nicht satt habt[78]. Und in den sprüchen Davids redet gott: David, hüte dich vor dem überdruss, denn ich vergebe wohl... (?), nicht aber den überdruss«[79]. Abū Sa'īd hat zu diesem gedanken den

[76] Sahlagī: *Nūr*, 141, untere hälfte.

[77] '*Awārif*, kap. 50 (275). *Miṣbāḥ ul-hidāya* 323. »Versenkung« ist hier eine behelfsmässige übersetzung von *murāqaba*.

[78] Der zweite teil in *Concordance* s.v. mll. Über die bedeutungen vgl. die fussnote zu Muslim: *Ṣaḥīḥ*, ṣalāt al-musāfirīn 215.

[79] *Rawḍāt ul-ǧinān* 409. Ḥadīṯnachträge ib. 580.

satz beigetragen, dass jemand (sei er am leben oder im grabe) selten zu besuchen mit präsenz des herzens besser sei als jemand oft zu besuchen mit abneigung des herzens[80]. Der fürstliche verfasser des *Qābūsnāma* (begonnen 475/1082) nennt als entspannung für den derwisch gegen das dauernde denken die ablenkende unterhaltung und versteht darunter das musikhören, das lustigsein und den tanz[81]. Es würde zu weit führen, alle zeugnisse anzureihen, die gerade diese funktion des musikhörens bei den ṣūfiyya hervorheben. Ob sie die ursprüngliche ist, ist eine weitere frage, die wir hier erst recht nicht beantworten können. Maḥmūd-i Kāšānī hält die musik als erfrischung und ansporn zu neuem arbeiten für etwas, was erst die späteren scheiche anerkannt hätten[82]. Aber das kann eine rückkehr zum anfang sein.

Deblockierung des gemüts durch erzähler und durch zuhörer

Der verfasser der *Asrār*, falls die stelle zum ursprünglichen text gehört, rät zur vorsicht und zur beachtung der richtigen zeit beim besuchen von scheichen, da schon der blick eines in seiner beklommenheit nicht mit der angebrachten zurückhaltung aufgesuchten scheichs den dreisten menschen vernichten könne[83]. Der verfasser belehrt uns, dass Abū Sa'īd nicht selten gerade nach einem zustand der inneren erleuchtung (eröffnung) einer beklommenheit verfallen sei. Er beeilt sich, in einem gewissen widerspruch zum zusammenhang, zu versichern: nicht im sinne einer inneren absperrung von gott, also nicht so, wie Ǧullābī seinerseits die beklommenheit umschrieben hat[84], sondern im sinne einer »menschlichen beklommenheit« (*qabḍ-i bašariyyat*)[85], was ziemlich klar depression bedeutet. In solchen verfassungen pflegte Abū Sa'īd, so heisst es, nach allen möglichen leuten zu verlangen und diese zu bitten, ihm etwas zu erzählen. Einmal wollte nichts, was ihm die verschiedensten leute zum besten gaben, anschlagen. Da schickte er den diener auf die strasse, den nächstbesten

[80] *Asrār* 326/Shuk. 410, 14-15.

[81] Kap. 44, ed. Ġulāmḥusayn-i Yūsufī, Teheran 1345, 253/ed. Sa'īd-i Nafīsī, Teheran 1312, 185/Reuben Levy: *A Mirror for Princes*, London 1951, 250.

[82] *Miṣbāḥ ul-hidāya* 180-185.

[83] *Asrār* 134, 5-8/Shuk. 158, 9-13.

[84] *Kašf* 489, 2/Nicholson 374. Weiteres hier 188 ff.

[85] Wie *ġayrat-i bašariyyat* »schlichte eifersucht«, *Asrār* 95 ult/Shuk. 112, 3. Persisch *ādamigarī* (*Asrār* 220, 10/Shuk. 265, 16).

hereinzuholen. Der mann, der gerade vorüberging, wurde ihm vorgeführt und erzählte schliesslich, wie er auf eigene faust ein mystiker wie Abū Sa'īd zu werden versucht und sich den erreichten grad dann durch die probe einer gebetserhörung habe bestätigen lassen wollen. Er habe einige steine in seinem haus zusammengetragen und zu gott gebetet, er möge daraus gold machen. Da habe er aus der ecke des zimmers die worte gehört: *Nahmār burūtaš rī*. Die buchstaben scheinen einhellig so überliefert zu sein, aber wir kennen die genaue vokalisierung nur für das erste wort *nahmār*, das »unzählig, viel« bedeutet und auch *Asrār* 48, 8/aber nicht an der parallelstelle Shuk. 50, 14, vorkommt [86]. Der satz kann heissen: »Scheiss noch die dazugehörigen unzähligen schnäuze!« Jedenfalls erheiterte der spruch den scheich so ungemein, dass er die worte wiederholend die ärmel schlenkerte und herumtanzte. Er hatte die gelöstheit wiedergefunden [87].

Das gegenstück dazu ist das bedürfnis, den überdruck der gefühle durch eigenes reden abzulassen. Abū Sa'īd weiss von einem ṣūfī zu berichten, der sich in einen jungen verliebt hatte und jemand brauchte, dem er sein herz ausschütten konnte. Er mietete sich für 3 dirham und die kost einen tagelöhner, der dann nichts anderes zu tun hatte, als ihm zuzuhören und dabei den kopf zu bewegen, um den ergriffenen zu spielen. Schon bald wollte der tagelöhner nicht mehr mitmachen, da er andere arbeit gewohnt war [88]. Abū Sa'īd verlangte das auch einmal selber von seinen zuhörern und sagte: »damit ihr am tag der auferstehung, wenn man euch fragt, wer ihr seid, antworten könnt: 'Wir sind die, die beim wort deiner leute (o gott) den kopf bewegen', denn dann wird man euch sofort die fesseln abnehmen« [89]. Hier ist in beiden fällen an die gewaltige sache gedacht, die der ergriffene vertritt und deren gemütswirkung er selbst in den bewegungen gestellter komparsen gespiegelt sehen will. Im zweiten fall werden diese bewegungen gegen Abū Sa'īds sonstige ermahnung, jeden falschen schein

[86] In der hs. Landolt 27a, apu: *bahmār*.

[87] *Asrār* 59-60/Shuk. 62, 18-64, 6. Hs. Landolt 34a, 8 und 10 hat *nahmār bar burūtaš rī*, wobei nur *rī* vokalisiert ist.

[88] *Asrār* 267, unten/Shuk. 333, 7-16.

[89] *Asrār* 316/Shuk. 398, 10-12. *Nafaḥāt*, artikel Abū 'Alī aš-Šabbū'ī al-Marwazī (294 unten). Den kopf bewegen kann bedeuten: gefallen finden; verwirrt starren: sich verwundern; sich aufmerksam zuwenden: demut (Mawlānā: *Fīhi mā fīh*, 22). Den kopf bewegen kann auch einfach ein zeichen dafür sein, dass man den gesamtsinn einer rede verstanden hat (ib. 71, 8-9). Zustimmende verwunderung bei Aflākī 333, 8-9. Vgl. hier 340.

und jede hohle gekünsteltheit zu meiden, sogar als verdienst gepriesen, vielleicht zugleich in der meinung, dass sie ja nicht leer zu bleiben brauchen, sondern eine äussere hilfe dafür sein können, von der sache doch noch gepackt zu werden — die bekannte zweiwertigkeit des tuns als ob, das vom schein zum sein führen kann. Goethe: »So laßt mich scheinen, bis ich werde!«[90] Ḥadīṯ at-tabākī: »Weint, und wenn ihr nicht könnt, tut wenigstens so!«[91] Das problem wird oft erörtert im zusammenhang mit dem versuch, beim musikhören durch bewegungen eine verzückung herbeizuholen, oder mit dem vorgeben, schon in eine solche versetzt zu sein (*tawāǧud*)[92].

Die aufnahmebereitschaft, als »bedürftigkeit, bedürfnis« (*niyāz*) bezeichnet, bei den zuhörern gilt aber auch als voraussetzung dafür, dass sich beim sprecher eingebungen einstellen und sich ihm die zunge löst. Abū 'Alī ad-Daqqāq konnte, wie Abū Sa'īd berichtet, in Marw zuerst gar nicht über ṣūfik sprechen, weil ihm die leute keine hörbereitschaft entgegenbrachten. Da verhalf ihm der traditionarier Šabbuwī (Šabbōʾī)[93] mit seinem »bedürfnis« zum reden. Verabredungsgemäss erschien er unter den zuhörern, als Daqqāq auf der kanzel stand, und in dem gefälle, das dieser eine begierige schuf, flossen Daqqāq die worte von den lippen. »Du bist noch der gleiche wie vorher«, sagte Šabbuwī, »ich war es, denn bedürftigkeit muss sein«. Er nannte die ṣūfik ein feuer und diese notwendige begierigkeit den »zunder« (*sōḫta*)[94].

Ähnliche kontakthilfe leistete Abū Sa'īd jenem vorbeter, der gott mit gottes eigenen worten lob und dank sagen sollte[95].

Abū Sa'īds verhältnis zu dichtung und musik

Ein mittel, das Abū Sa'īd besonders häufig verwendete, um seine frömmigkeit mit frohsinn zu paaren oder um seine fröhlichkeit

[90] *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 8. Buch, 2. Kapitel.

[91] *Concordance*, s.v. tabākā.

[92] *Der Derwischtanz*, Asiatische Studien 8, 1954, 124. Heinrich Wölfflin: *Kleine Schriften*, Basel 1946, 19: Sobald man den Ausdruck eines Affekts nachbildet, wird sich demnach der Affekt selbst sofort auch einstellen. Unterdrückung des Ausdrucks ist Unterdrückung des Affekts. Umgekehrt wächst dieser, je mehr man im Ausdruck ihm nachgibt. Der Furchtsame wird furchtsamer, wenn er auch in den Gebärden seine Unruhe zeigt.

[93] Hier 53.

[94] *Asrār* 263, unten/Shuk. 328, 17-329, 10. *Nafaḥāt*, artikel Abū 'Alī aš-Šabbūʾī, 294, oben. In den *Nafaḥāt* wird dieser gelehrte Šabbuwī mit dem armen mann gleichen namens oder Šabbōy aus Mēhana zusammengeworfen. Zu der bedürftigkeit vgl. hiervorn 122 ff.

[95] Hier 135.

auszudrücken und zu steigern, waren dichtung, musik und tanz. Schöpferisch war er dabei nicht. Er hat ausser einigen wenigen versen selbst nicht gedichtet, aber sehr oft verse zitiert — ganz natürlich bei verschiedenen gelegenheiten auch wiederholt[96] — oder sich vortragen lassen. Das behauptet wenigstens der verfasser der *Asrār*[97]. Der verfasser der *Ḥālāt* lässt Abū Sa'īd selber sagen, dass er mit seinen versen anleihen bei andern mache und dass er meistens verse seines 380/990 verstorbenen dorfgenossen von Mēhana Abū l-Qāsim(-i) Bišr-i Yāsīn zitiere[98]. Wenn das wahr ist, hätten wir sehr alte stücke persischer poesie vor uns. Bei näherem zusehen zeigt sich jedoch, dass einige gedichte mit den erzählten vorgängen unlösbar verknüpft sind oder eigens als ergüsse des scheichs ausgegeben werden, so dass sie entweder dem scheich oder dem schriftsteller zugeschrieben werden müssen. Der verfasser der *Asrār* will aber von seinem grossvater Abū Sa'īd[99] wissen, dass der scheich nur einen einzigen vers selbst gedichtet habe und dass es bei zwei andern versen, falls man einer varia lectio folgen darf, unsicher sei, ob er oder ein anderer der dichter war[100]. Diese nachricht verdient ein gewisses vertrauen. Man wird also geneigt sein, andere verse, die als erzeugnisse des scheichs ausgegeben werden, in zweifel zu ziehen. So die verse *Asrār* 82, 5-6/Shuk. 91, 13-14, die vom helden der geschichte selbst gedichtet worden sein müssten, das heisst von Abū Sa'īd. So auch wenn Abū Sa'īd sagt, er habe »alle wissenschaften« in folgenden vers gebracht, und dieser dann angeführt wird[101]. An einer dritten stelle gehen die handschriften der überlieferung auseinander: Die eine schreibt: »Sprecht diesen vers des scheichs«, die andere: »Sprecht diesen vers, den der scheich sagte«, wobei allerdings auch »sagen« so viel wie »dichten« bedeuten kann[102].

[96] *Asrār* 19, 2-3; 327, 9-12/Shuk. 16, 18-19; 411, 16-17. *Asrār* 298, 10; 315, 8/Shuk. 374, 18; 397, 5.

[97] *Asrār* 218, 339 ff/Shuk. 263, 5-18; 428 ff. *Mahsatī* 1, 18. In einzelfällen wird durch unstimmigkeiten im sinn klar, dass der vers zitiert oder jedenfalls nicht zu der situation gedichtet ist. So *Asrār* 256 oben/Shuk. 317, 14-318, 1: Bei der geburt weint man und die andern lachen. Beim tod sollte man selber lachen und die andern sollten weinen. Das heisst: Man soll so leben, dass man getrost sterben kann und die mitmenschen den verlust bedauern. Der dazugestellte vers aber besagt: Überall wo man von dir (o geliebter) spricht, lache ich, ja sterbe ich lachend. Also: Auch der tod ist mir willkommen in der liebe zu dir. Es handelt sich um zwei verschiedene gedanken. Entliehene und auf neue situationen übertragene gedichte wurden auch im schriftverkehr ausgetauscht, z.b. Ṭabarī: *Annales* III 1598, 10-11.

[98] *Ḥālāt* 92/Shuk. 54, 3-4. Abū l-Qāsim(-i) Bišr-i Yāsīn hiervorn 41-42.

[99] Text Abū Sa'īd, was unmöglich ist, s. stammtafel.

[100] *Asrār* 218, 14-15/anders Shuk. 263, 14.

[101] *Asrār* 88/Shuk. 101, 6-9.

[102] *Asrār* 369, pu/Shuk. 464, 16.

Ein vierzeilervers, der dem scheich eines morgens einfiel und einem fremden antwort auf eine frage gab[103], dürfte dann auch nicht von ihm selbst stammen. ʿAyn ul-quḍāt-i Hamaḏānī schreibt ihm ein weiteres gedicht von drei versen zu[104]. Dass Abū Saʿīd eine reihe oder eine sammlung von vierzeilern hinterlassen hätte, kommt gar nicht in frage[105]. Gering ist das ausmass der eigenen poetischen kraft in den versen, deren wortlaut er bei vorträgen durch sänger anders haben wollte[106]. In der jugend hatte Abū Saʿīd zwar viele tausend arabische verse auswendig gelernt[107], und unterwegs soll er einmal an einem tag mehr als tausend arabische verse hergesagt haben[108], aber er scheint nicht, wie später Anṣārī[109], auch arabisch gedichtet zu haben. Nur eine sehr junge meldung behauptet, er habe in Nēšābūr ein arabisches lobgedicht auf einen besucher aus Šīrāz, Abū Ḥafs Bunǧīr, verfasst[110]. Von zwei arabischen versen wird mitgeteilt, dass der scheich sie »mit eigener hand« geschrieben habe[111]. Hat er sie auch gedichtet? Wahrscheinlich nicht. Jedenfalls stehen sie mit andern versen zusammen in einem abschnitt, der mit dem satz beschlossen wird, dass alle diese zerstreuten verse dem scheich beim sprechen über die lippen gekommen seien[112], also nicht unbedingt von ihm auch

[103] *Asrār* 117/Shuk. 140, 6-141, 14.

[104] *Tamhidāt* 155.

[105] Saʿīd-i Nafīsī: *Suḫanān-i manẓūm-i Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr*, Teheran 1334, einleitung 35ff, ist anderer meinung, aber ohne stichhaltige gründe. Meine zurückhaltung teilen Jan Rypka: *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968, 234, oben, Šafīʿī-i Kadkanī: *Dar bāra-i Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr*, Suḫan 19, 1348, 690-693, Zarrīnkūb: *Ǧustuǧū* 3, 4, Ǧalāl ud-dīn-i Humāʾī: *Ṭarabḫāna*, Intišārāt-i anǧuman-i āṯār-i millī 46, Teheran o.j., 47. Dass ṣūfīdichter wie Abū Saʿīd eine neue persische ṣūfik angebahnt hätten, wie Trimingham: *Sufi Orders*, 53, formuliert, scheint mir schwer nachweisbar. Abū Saʿīd selbst zum patriarchen dieser persischen mystik zu erheben, wie Mohammad Achena dies tut (*Les étapes mystiques* 13), bedeutet eine verengung der tradition. Nicholson EI¹, s.v. Abū Saʿīd Faḍl Allāh, bezeichnete Abū Saʿīd als »begründer der ṣūfischen dichtung«. Diese anschauung ist übergegangen zu Hans Robert Roemer: *Staatsschreiben der Timuridenzeit*, Ak. Wiss. Lit. Mainz, Veröff. Orient. Komm. 3, Wiesbaden 1952, 157, ult, und Mohammad Achena: *Les étapes*, 12, pu-ult. Neuerdings wiederholt von Abū l-Wafā al-Ġunaymī at-Taftāzānī: *Madḫal ilā t-taṣawwuf al-islāmī*, Kairo 1974, 272, und P. Elwell-Sutton: *The Foundations of Persian Prosody and Metrics*, Iran 13, 1975, 93. Der von Elwell-Sutton für möglicherweise echt gehaltene vierzeiler stammt nach dem kontext *Asrār* 67/Shuk. 71 gerade *nicht* von Abū Saʿīd.

[106] *Asrār* 341/Shuk. 430, 1; 6; 10.

[107] *Asrār* 20, 3/Shuk. 17, 17. *Taḏk*. 2, 322, 16.

[108] *Asrār* 154-155/Shuk. 186, 4-5.

[109] Ǧāmī: *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām*, ed. Arberry 61-62/ed. Salǧūqī 6-7.

[110] Taqī-i Awḥadī (gest. um 1040/1630): *ʿArafāt ul-ʿāšiqīn*, 28-29, zitiert von Aḥmad-i Gulčīn-i maʿānī: *Āl-i Bunǧīr*, MDAM 5, 1348, 199.

[111] *Asrār* 344/Shuk. 433, 1.

[112] *Asrār* 344, anm. 8/Shuk. 433, 04.

gedichtet worden sein müssen. Von eigenen kompositionen oder sonstigem musikalischem können vernehmen wir nichts. Und zum tanz liess sich Abū Sa'īd einfach fortreissen, von künstlerischer gestaltung des tanzes ist nirgends die rede. Wir wissen nicht einmal, wie er verlief. Nur andeutungsweise erfahren wir, dass man sich dabei »drehte« (?*gaštan*)[113]. Abū Sa'īd verband mit dem tanz keine filosofie, wollte damit nie etwas unaussprechliches andeuten und nie einen zuschauer allein durch diese gebärdensprache zu erkenntnissen führen, wie es eine legende von einem sonst unbekannten Aḥmad-i Zindīq behauptet, der durch eine drehung vor den augen Ǧunayds (!) diesen in einen schon lange angestrebten zustand versetzt haben soll[114]. Wir verwenden im folgenden für den ganzen musischen komplex, ohne jedesmal feiner zu unterscheiden, den begriff samā' »musikhören«.

Die liedvorträge waren eine besonderheit der ṣūfik seit ältester zeit, vielleicht schon seit dem 2./8.jh. Aber wozu sie in der ṣūfik ursprünglich eingerichtet waren, ist noch unerforscht und vielleicht nicht mehr zu ermitteln. Dienten sie zu beginn der entspannung oder als ein mittel, in höhere geistige sfären zu gelangen, oder waren beide zwecke von anfang an miteinander verquickt?[115] Die geschichte von einem fiebernden religiosus des 2./8.jh., den ein schönes lied unversehens zum tanzen und in einen wilden mut gegen die »mutter« seiner krankheit treibt[116], zeigt, wie leicht der übergang vom einfachen genuss zu der gewollten ekstase gewesen sein muss. Über die zulässigkeit oder wünschbarkeit musikalischer darbietungen war man sich weder im ṣūfischen noch im theologischen lager einig. Die frage nach der notwendigkeit oder entbehrlichkeit wurde von den ṣūfiyya ebenso verschieden beantwortet wie die frage nach den bedingungen, unter denen sie gestattet sein sollten.

Im 10./16.jh. verfasste der šāfi'it Muṣliḥ ad-dīn al-Lārī, nachdem er 964/1557 nach Aleppo gekommen war, ein rechtsgutachten, in dem er in den musikveranstaltungen auch die rohrflöte (*šabbāba*), in überein-

[113] Hier 263.

[114] Bahā' ud-dīn b. Mawlānā Ǧalāl ud-dīn Muḥammad-i Balḫī: *Waladnāma*, ed. Ǧalāl-i Humā'ī, Teheran 1315, 270-273.

[115] Hellmut Ritter: *Das meer der seele*, 492, entscheidet sich für die entspannung. Wenn Ritter in Oriens 12, 1959, 19, seine ansicht wiederholt, aber gleich anschliessend berichtet, dass manche derwische alkohol tränken, um in liebesgefühle hineinzukommen, so ist genau das der gegensatz, um den es geht: War der samā' ein musikalisches vergnügen oder ein mittel zu etwas anderem oder beides zugleich?

[116] *Aġānī* 2, 147-148.

stimmung mit Bulqīnī, gegen Nawawī, für erlaubt erklärte. Er bezog sich auf Ġazzālī und gestattete musikversammlungen, in denen nichts verbotenes vorgebracht und getan werde. Ein entsprechendes gutachten seines grossvaters führte er im wortlaut an und verwies auf den *Šarḥ al-Hayākil* des Ǧalāl ad-dīn ad-Dawānī (gest. 907/1501) für den sinn der merkwürdigen einrichtung. Danach vollführe der hörer zunächst bewegungen, die im rahmen des religionsgesetzes verliefen und festgelegt seien. Diese bewegungen brächten erleuchtungen hervor und höher entwickelte teilnehmer gerieten oft in eine aufscheuchende freudenerregung, tanzten, klatschten in die hände und drehten sich. Diese heftigeren bewegungen führten ihrerseits wieder zu weiteren inneren erleuchtungen, bis der zustand aus irgendeinem grund wieder aufhöre. Das sei der kern des samāʿ und habe die mystiker überhaupt veranlasst, ihn zu schaffen. Ein hervorragender vertreter dieser gruppe habe sogar behauptet, dem mystiker könnten in der samāʿveranstaltung dinge eröffnet werden, die ihm in der vierzigtägigen klausur nicht zuteil würden. Lārī hatte schon in einem früheren gutachten den tanz erlaubt unter dem vorbehalt, dass man sich nicht wiege und verrenke [117]. Nach diesen mitteilungen hat also Dawānī die ansicht vertreten, dass sich der mystiker mittels gewisser festgelegter bewegungen beim hören der musik in besondere innere erlebnisse hineinsteigere, im erlebnis dann zu weiteren, stärkeren bewegungen gelange und von diesen stärkeren bewegungen dann wieder zu weiteren inneren erlebnissen fortgetragen werde, und in dieser aufgabe des samāʿ, durch lied und tanz zu höheren erlebnissen fortzureissen, den ursprung seiner pflege bei den ṣūfiyya gesehen.

In praxi konnte der samāʿ also in zwiefacher weise eine abwechslung sein: zum einen als versuch, den mystiker auf einem andern weg, nicht über die klausur und ähnliche anstrengungen, gott näher zu bringen, man könnte ihn den »weissen« samāʿ nennen; zum andern als zugeständnis an den mystiker, sich aus dem wurzelgrund seiner natürlichen empfindungen und gefühle zu regenerieren; man könnte diesen den »schwarzen« samāʿ nennen. Oft werden die beiden extreme nahe beieinander gelegen haben und schwer auseinanderzuhalten gewesen sein, ganz abgesehen von den hilfskonstruktionen und camouflagen, mit denen man den gegensatz zu vertuschen suchte.

Abū Saʿīd hielt und erlaubte den samāʿ fast uneingeschränkt. Ein urenkel von ihm figuriert in der gewährsmännerkette eines angeblichen

[117] *Durr al-ḥabab* 2, 1, 416-417. *Kawākib sāʾira* 3, 60-61.

profetenworts, das die erschütterung beim samā' befürwortet[118]. Gegen die überwiegende mehrzahl der anderen scheiche liess Abū Sa'īd selbst die jungen leute zum tanzen zu, weil durch die bewegungen der glieder gerade das feuer ihrer geschlechtslust einen erwünschten abzug finde[119]. Der samā' sei eine nahrung des geistes und eine heilung für die »trugbilder«[120], das heisst für die leiber, vielleicht weil diese dabei ihre schwere oder ihre sinnentriebe verlieren. Doch wusste er, dass man zum richtigen hören, das nicht zu einer profanen sinnenberauschung, sondern zu einem religiösen verzückungserlebnis führen sollte, vorgeschult sein musste. Er zitierte Daqqāq, der auf sure 26, 212: »Sie sind vom hören ferngehalten«, und auf sure 67, 10 verwiesen habe, wo es heisst: »Und sie sagten: Wenn wir gehört hätten oder verständig gewesen wären, würden wir uns nicht unter den insassen des höllenbrandes befinden«. Samā' sei, nach Daqqāq, ein bote (*safīr*) gottes, ein gesandter (*rasūl*) gottes, der gekommen sei, die leute gottes durch gott zu gott zu tragen. Wer durch gott hinhöre, werde wirklichkeits- oder gotteserfahrer. Wer durch die natur hinhöre, werde ketzer[121]. Der letzte satz stammt von Ḏū n-Nūn al-Miṣrī[122]. Der erste ist später von Yūsuf al-Hamaḏānī (gest. 535/1140) dahin modifiziert worden, dass der samā' eine reise zu gott (?) und ein gesandter von gott sei[123]. Abū Sa'īd selber erinnert an sure 39, 17-18: »Bring frohe botschaft meinen knechten, die das wort hören und das beste davon befolgen!« die koranstelle, mit der Qušayrī sein kapitel über den samā' einleitet. Abū Sa'īd weiss, dass jeder nach seiner zeitstimmung (*rōzgār*) hört, der eine in recht irdischem empfinden, der andere von der lust der triebseele beherrscht, der dritte mit gefühlen der liebe, der vierte mit dem problem von vereintheit und trennung. Richtig höre nur, wer von gott her höre. Wer ein solches hörvermögen von gott zu gott besitze, sei von gott besonders ausgezeichnet und begnadet[124]. Schon Sarrāǧ hatte gezeigt, dass

[118] Muḥammad b. Muṭahhar b. Aḥmad-i Ǧām: *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa*, 97-98.

[119] *Asrār* 222-224/Shuk. 269-270. Das verbot in *Awrād ul-aḥbāb* 2, 201, 14-15, dass bartlose jungen im samā' sich erhöben und bewegten, ja dass überhaupt solche beim samā' anwesend seien, zielt auf die erotisierende wirkung, die sie auf die älteren ṣūfiyya ausüben könnten, ist also gegen die anwesenheit von »tanzknaben« gerichtet.

[120] *Asrār* 323/Shuk. 406, 15-17.

[121] *Asrār* 277/Shuk. 346, 6-11.

[122] *Luma'* 271, 9-10. Qušayrī, kap. samā'/komm. 4, 131. Stets mit *nafs* statt *ṭab'*.

[123] Šaṭṭanawfī: *Bahǧat aṭ-ṭā'ifa*, kap. manāqib aš-šayḫ Abū (sic) Ya'qūb Yūsuf b. Ayyūb al-Hamaḏānī, hs. Leipzig 225, 161a, mit weiteren zusätzen über den samā'.

[124] *Asrār* 277, untere hälfte/Shuk. 346, 14-347, 6. Vgl. *Luma'* 278, 7-8.

ein und derselbe satz bei verschiedenen hörern verschieden anschlägt[125]. Das register der wirkungsmöglichkeiten war jedoch von vornherein durch die worte der vorgetragenen lieder oder gedichte eingeschränkt. Die gesungenen worte waren ein stärkeres gängelband für das verständnis und die fantasie des hörers, als es die reine instrumentalmusik gewesen wäre, bildeten aber auch ein beförderungsmittel, das ihn rascher in die heisse zone der ergriffenheit brachte, als es wortlose töne vermocht hätten, die keine intellektuelle starthilfe mitlieferten. Abū Sa'īd hielt den richtigen samā' für gegeben, wenn die triebseele tot und das herz lebendig sei[126], und verlangte, dass der hörer den mystischen pfad beschritten habe, und den starken glauben, den sure 27, 81 fordere: »Du kannst nur die zum hören bringen, die an unsere zeichen glauben«[127]. Originell ist »die tote triebseele und das lebendige herz« nicht. Dem wortlaut bei Abū Sa'īd sehr nahe steht ein anonymer spruch bei Qušayrī, der bekanntlich unseren scheich nirgends erwähnt[128]. Etwas anders hatte das gleiche aber auch Daqqāq gesagt[129]. Übernommen ist auch »nahrung des geistes«. Dahin hatte sich schon Ǧunayd geäussert[130]. Ähnliches findet sich auch anderwärts, ohne namen[131]. Erschüttert wurde der hörer durch den gedanken des gedichts, durch die assoziationen, die er daran knüpfte, durch die künstlerische formulierung und die musikalische eindrücklichkeit des vortrags. Da die stücke üblicherweise vielfach wiederholt wurden[132], setzte sich der hörer immer neuen treffern aus.

[125] *Luma'* 289.

[126] Das ist der sinn des allzu kurzen satzes *Asrār* 318, 11 (korr. as-samā')/Shuk. 401, 7-8.

[127] *Asrār* 323, 5-7/Shuk. 406, 15-17.

[128] *Risāla*, kap. samā'/komm. 4, 132.

[129] Qušayrī, kap. samā'/komm. 4, 130. Hartmann: *Ḳuschairî*, 137.

[130] *Ta'arruf*, kap. 75.

[131] *Luma'* 271, 14-15. Qušayrī, kap. samā'/komm. 4, 132. Wahrscheinlich auch *Taḏk.* 2, 317, 12, im munde Naṣrābāḏīs (lies *qūt* statt *quwwat*).

[132] Die wiederholung der lieder ist hundertfach bezeugt. Ein beispiel *Asrār* 16/Shuk. 13, 19-21: Die ganze nacht tanzen die ṣūfiyya der vereinigung, der Abū Sa'īds vater in Mēhana angehört, auf einen einzigen vierzeiler. Ein anderes beispiel ist der vers, den die spielleute beim umgang um das grab Abū l-Faḍls in Saraḫs vortrugen (hier 202). Ein weiteres der vierzeiler, auf den die gesellschaft mit Qušayrī zum grab Abū Sa'īds getanzt sein soll (hier 263). Der fāṭimidische wesir al-Malik aṣ-Ṣāliḥ liess sich 550/1155 die verse des preisgedichts, mit dem ihn der jemenische gesandte 'Umāra al-Yamanī ehrte, mehrfach wiederholen; Maqrīzī: *Ittiʿāẓ al-ḥunafā' bi-aḫbār al-a'imma al-fāṭimiyyīn al-ḫulafā'*, Kairo 1967-1973, 3, 226, 10. Ein tagelanger samā' des Quṭb ud-dīn Baḫtyār-i Ūšī (gest. 634/1236) über einen einzigen vers in einer legende bei Ġulām-Sarwar-i Lāhawrī: *Ḫazīnat ul-aṣfiyā*, lith. Naval Kishore 1312, 1, 275/var. Farīd-i

Samā' als erfrischung ist alt und allbekannt. Seine verteidiger brachten die ermunternde wirkung der schönen stimme schon auf die tiere vor, insbesondere des treibergesangs auf das kamel[133]. Sa'dī:

Wo das kamel sogar lust und vergnügen findet,
da ist der mensch ein esel, wenn er nichts empfindet[134].

Die gegner kehrten das argument um: Tiere seien keine vorbilder für die menschen[135]. Im übrigen galt es als hoffnungslos, mit lautenklängen auf ein kamel, das brünstig ist, wirken zu wollen, sagte man doch im pahlawi: »wie wenn einer die laute schlägt vor einem brünstigen kamel«[136], um etwa das gleiche auszudrücken, wie wenn man heute sagt: *na-rawad mīḫ-i āhanīn bar sang* »der eisennagel dringt nicht in den stein« (da ist hopfen und malz verloren). Zaǧǧāǧī legte das bedürfnis nach dem aufputschenden samā' als ein zeichen der schwäche aus[137]. Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ (3./9.jh.) fand, der koran versetze dem hörer einen lähmenden schock, ein lied dagegen vermittle eine erfrischung (*tarwīḥ*), die zu bewegungen führe[138]. Ǧunayd hielt das absichtliche suchen des samā' für eine gefährliche sache, aber das zufällige hören für eine erquickung[139]. Kalābāḏī stellte es als eine erholung (*istiǧmām*) und als ein aufatmen (*tanaffus*) hin, das allerdings wahrhaft schauende nicht nötig hätten[140]. Ǧullābī kommt bei heissestem wetter in Nōqān (heute östliches stadtviertel von Mašhad) zum scheich Abū Aḥmad Muẓaffar b. Aḥmad b. Ḥamdān,

Mas'ūd-i Aǧōdhanī: *Fawā'id us-sālikīn*, hs. Fihrist-i Kitābḫāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tihrān 11, nr 3265 (unpaginiert). Die preislieder des ǧōriden 'Alā' ud-dīn-i Ǧahānsōz auf sich selbst, in Ǧaznīn und in Fīrōzkōh, wurden sicher in vielfacher wiederholung vor dem fürsten gesungen und gespielt (*Ṭabaqāt-i nāṣirī* 1, 344-346). Vgl. Hermann Gunkel: *Die israelitische Literatur*, in Hinnebergs Die Kultur der Gegenwart, Die orientalischen Literaturen, Berlin-Leipzig 1906, 53-54: Die volkstümlichen Lieder der älteren Zeit (Israels) bestehen fast sämtlich nur aus einer einzigen oder etwa aus zwei Zeilen! Man hat sie aufgeführt, indem man die wenigen Sätze, immer und immer wiederholt, mit steigender Begeisterung gesungen hat.

133 *Luma'* 269-271.

134 *Gulistān*, kap. 2, nr 26 oder 27 (var.), ed. Aliev, Moskau 1959, 161/ed. Ḫazā'ilī, Teheran 1344, 328-9/ed. Furūġī, Teheran 1316, 70-1/etwas freie übersetzung von Karl Heinrich Graf: *Moslicheddin Sadi's Rosengarten*, Leipzig 1846, 80. Ähnlich *Bōstān*, kap. 3, vers 304 (ed. K.H. Graf)/Friedrich Rückert: *Saadi's Bostan*, aus dem Persischen übersetzt, Leipzig 1882, nr 105, 21 (p. 134)/ed. Aliev, Teheran 1968, 124, 2.

135 Ibn al-Ḥāǧǧ: *Mudḫal*, 3, 109-110.

136 Christian Bartholomae, in der zeitschrift Indogermanische Forschungen 37, 1916, 2-3.

137 Sulamī 432, 14-16/Pedersen 453, 1-3. Hier 204.

138 Qušayrī, kap. samā'/komm. 4, 137. Der kommentar Anṣārīs ist kaum richtig.

139 Qušayrī, kap. samā'/komm. 4, 131.

140 *Ta'arruf*, kap. 75, erster satz.

den auch Abū Sa'īd gekannt hat[141], und darf sich etwas wünschen. Er möchte musik. Ein sänger und musikanten werden gerufen. Ǧullābī findet es schön und erholt sich. Er wird aber von seinem gastgeber davor gewarnt, sich das zur gewohnheit zu machen. Innere schau vertrage sich damit nicht[142]. Mit berufung auf Abū Ṭālib al-Makkī schildert Ibn al-Ḥāǧǧ den alten, noch intakten samā' — in scharfem gegensatz zum angeblich entarteten samā' seiner zeit (um 700/1300) — als ein mittel, das schwächere klausuristen zwischendurch benutzt hätten, um wieder mit neuem schwung die anstrengungen der klausur auf sich zu nehmen und deren ganze vorgeschriebene zeit durchzustehen, als eine entsprechung zu den gelehrten versammlungen, deren besuch ebenfalls das tote herz wiederbelebe wie der regen die pflanzen[143]. Sein ṣūfischer zeitgenosse in Buḫārā, Yaḥyā Bāḫarzī, schreibt dem samā' die kraft zu, traurige heiter und heitere traurig zu stimmen, aber auch dem verzückten die nahrung zu ersetzen, ihn in freude zu gott fliegen zu lassen, seinen geist zu erfrischen[144]. Er billigt es sogar, dass ermattete gottsucher, die nicht in verzückung sind, mit der intention sich zu erholen und zu erquicken, zu den klängen der musik mittanzen und auf diese art die notwendige lebendigkeit für die fortsetzung ihres geistlichen kampfes wiederzugewinnen trachten[145]. Etwa zu gleicher zeit setzt Maḥmūd-i Kāšānī die aufmunternde wirkung des samā' an die erste stelle[146]. Später, natürlich nicht unabhängig von seinen vorgängern, weiss 'Abdalġanī an-Nābulusī ähnliches auch über den sinn des tanzes der mawlawiyya zu berichten[147].

Abū Sa'īds bedürfnis nach musik

Für Abū Sa'īd war der samā' kein zufälliges hören, sondern ein »gesellschaftlicher anlass«. So hatte er den samā' schon als kind kennen gelernt. Abū Sa'īds vater, Abū l-Ḫayr Aḥmad, hatte in Mēhana einem verein gleichgesinnter angehört, die sich regelmässig[148] im haus eines

[141] *Asrār*, index s.v. Muẓaffar-i Ḥamdān-i Nōqānī.
[142] *Kašf* 213, 19-214, 9/Nicholson 171.
[143] *Mudḫal* 3, 96-97.
[144] *Awrād ul-aḥbāb* 2, 185, 14-186, 1.
[145] *Awrād* 2, 223, 3-224, 7.
[146] *Miṣbāḥ ul-hidāya* 180-185. Hier 208.
[147] Muḥammad Ǧawād-i Maškūr und Ḥasan-i Ġarawī-i Iṣfahānī: *Ṣūfiyān-i mawlawī dar Damišq*, Hunar u mardum 151 (1354), 4b, . aus Nābulusīs *Al-'uqūd al-lu'lu'iyya fī ṭarīq as-sāda al-mawlawiyya*.
[148] *Asrār* 15, apu/Shuk. 13, 10. Der wochentag scheint in der ganzen textüberlieferung ausgefallen zu sein.

der mitglieder trafen, etwas assen und nach den ritualgebeten und litaneien sich dem samā' ergaben. Die mutter des kleinen Abū Sa'īd hatte bei einer solchen gelegenheit den vater gebeten, ihn mitzunehmen, damit der (segensvolle) blick der (verzückten) derwische auf ihn falle. Diese waren dann beim wiederholten vertrag eines vierzeilers in verzückung geraten und hatten getanzt. Der knabe hatte sich den vierzeiler gemerkt und den vater nach dem sinn gefragt, war jedoch abgewiesen worden, da er ihn noch nicht verstehen könne.

Als scheich veranstaltete Abū Sa'īd samā', wann ihn die lust dazu ankam oder wann er es für zweckmässig hielt. In Nēšābūr forderte er damit den widerstand der theologen und rechtgelehrten heraus[149]. Abū Sa'īd gab sich dem musikhören in so ungewöhnlichem masse hin, dass der theologe Abū Muḥammad al-Ǧuwaynī fand, er »fröne« dem samā'[150]. Einmal soll Abū Sa'īd für 120 ṣūfiyya ein gelage in der freitagsmoschee der stadt durchgeführt haben[151], ein andermal in einem schönen landort ausserhalb Nēšābūrs, in Pōšangān[152]. Gewöhnlich wurden die samā'veranstaltungen entweder in einem konvent oder auf einladung im haus eines privatmannes abgehalten. Im ersten fall mussten für die auslagen geldgeber gefunden werden. Einmal sollte Abū Sa'īds diener den schönsten mann von Nēšābūr dafür ausfindig machen und zu einer einladung bewegen. Die mission scheitert. Der diener kommt zurück und sagt, der schönste sei der scheich selber. Dieser lässt eines seiner kleidungsstücke bei einem ladenbesitzer für 50 dinar versetzen. Aber wie dieser ladenbesitzer erfährt, dass der scheich von ihm »unser Bū Ǧa'far« gesagt habe, gibt er das geld umsonst und legt noch dazu[153]. Ein andermal als der scheich in Nēšābūr in einem konvent eingeladen war und mit den ṣūfiyya zusammen tanzte, wurde ein anstösser, ein angesehener profetenabkömmling im schlaf gestört. Er liess — ein wichtiges zeugnis für das »dachabdecken« als strafmassnahme in vorderen orient[154] — von

[149] *Asrār* 71, 1-2/Shuk. 75, 10-11.
[150] 'Abdalġāfir: *Siyāq*, 74b, pu-ult.
[151] *Asrār* 77 ff/Shuk. 84, 10 ff. *Ḥālāt* 50 ff/Shuk. 30, 15 ff.
[152] *Asrār* 105-107/Shuk. 125-128. *Ḥālāt* 67-70/Shuk. 39, 17-41, 11.
[153] *Asrār* 103-104/Shuk. 122, 11-123, 18.
[154] Nochmals *Asrār* 227/Shuk. 274, 9-15: Neben dem konvent des scheichs in Nēšābūr stösst eine frau absichtlich immer in einen leeren mörser, um die ṣūfiyya nebenan zu stören. Wie sie einmal fort ist, machen ihr die ṣūfiyya die zimmerdecke auf. Die zurückkehrende frau ist gerührt über die zartheit dieses tadels (hier 285-6). Ein drittes mal Asrār 233/Shuk. 283, 1: Gestört durch das lärmen einer gesellschaft von trinkern im nebenhaus zu Mēhana wollen anhänger Abū Sa'īds »das haus auf sie herunterlassen« (var.: »herunterwerfen«). — Beim beduinenstamm der Fuqarā' kann der scheich einem kriegsdienstverweigerer zur strafe das haus zerstören und die herden vernichten (Jaussen

oben das dach des konvents aufbrechen und die luftgetrockneten ziegel in den konvent hinunterwerfen. Was folgte, verdient beachtung, weil es eine weitere form von samā' zeigt, die unser scheich übte: Abū Sa'īd ritt, begleitet von den ṣūfiyya beider konvente, in den konvent der 'ad(a)nīwalker, wobei die spielleute im wandern weitersangen[155]. In Marwurrōḏ wurde der scheich zu einer beschneidungsfeier eingeladen. Nach dem essen machte man samā', der scheich ritt dann, wieder von den spielenden musikanten begleitet, durch die strasse in den dortigen konvent und erhielt dafür vom richter des orts einen brieflichen verweis. Der vers, den Abū Sa'īd auf die rückseite des papiers schrieb:

Das schlechte benehmen ist für jenen schönen(=mich) ein amulett,
  sonst würden ihn die leute noch auffressen mit dem bösen blick,

verrät nicht, ob Abū Sa'īd sein verhalten, das öffentliches ärgernis erregt hatte, bereute oder mit einer fantastischen ätiologie rhetorisch verteidigen wollte[156]. Auch damals als Abū Sa'īd auf seiner begonnenen

et Savignac: *Mission archéologique en Arabie*, supplément au vol. II, Paris 1914, [erschienen 1920], 10, unten). — Hauszerstörung wird häufiger berichtet als blosses dachabdecken. Zum dachabdecken vgl. Hans Georg Wackernagel: *Altes Volkstum der Schweiz*, Basel 1959, 25; 266-7.

155 *Asrār* 236-238/Shuk. 287, 6-290, 7. Dass ein nachbar durch das laute gebaren einer musizierenden und tanzenden ṣūfīgesellschaft gestört wird und sich beschwert, ist oft bezeugt und gehört zu den tatsächlichen ereignissen des lebens, auch wenn die in der literatur damit verknüpften geschichten nicht immer der geschichtlichen wahrheit entsprechen. Ein fall bei Yūsuf-i Ahl (9./15.jh.): *Farā'id-i ġiyāṯī*, ed. Ḥišmat-i Mu'ayyad, nr 244 (dem manuskript des herausgebers entnommen); dort ist es jemand, der beim koranlesen gestört wird.

156 *Asrār* 250-251/Shuk. 309, 12-310, 17. Mawlānā wechselte einmal »samā' machend« von einem privathaus in Konya in seine schule (*madrasa*) über (*Risāla-i Firēdūn* 85), einmal »samā' machend« aus seiner schule in ein privathaus (Aflākī 104, 8). Beide male bedeutet »samā' machend« nur so viel wie »verzückt«. Umgekehrt kann man im nachklassischen arabischen sprachgebrauch für »samā' machen« sagen »verzückung machen« (*'amila waqtan*). Das kommt daher, dass man schon lange sagen konnte *aṣlaḥū waqtan* und *ittaḫaḏū waqtan* »sie machten sich eine fröhliche zeit«; Qušayrī: *Risāla*, kap. ǧūd und saḫā' (nach dem vers auf *takdīrā*)/komm. 3, 198, pu/*'Awārif*, kap. 30, p. 179, 19 (lies *waqtan* statt *rifqan*); diese stellen verdanke ich herrn Richard Gramlich. Doch wie Mawlānās schüler ihn einmal nach vergeblichem suchen endlich in einem bad entdeckt hatten und unter samā' und tanzend heimgeleiteten, wird musik gemeint sein (Aflākī 230, 2), sicher in dem fall, wo sie nach ihres meisters tod bei einem samā' auf einem platz in Konya von einem regenguss überrascht werden und *samā' kunān samā' kunān* ins grabmal eines richters gehen, um dort fortzufahren (Aflākī 562, 1-4). Auch wenn Mawlānā seine jährliche badereise zu den thermen unternahm, sollen ihn alle seine jünger den ganzen weg »samā' machend und sich im kreise drehend« begleitet haben, während er lieder dichtete und vortrug (Aflākī 760, 1-3). Mawlānā zieht nach durchtanzter nacht mit seinen schülern »samā' machend« von einer einladung im haus Parwānas in seine schule, wo der samā' dann noch drei tage

pilgerfahrt nach Dāmġān gelangte, veranstaltete er dort am letzten nachmittag einen samā' und liess sich dann nachts, als er die reise durch die wüste noch etwas fortsetzte, von seinem famulus verse vortragen, die ihn abermals in verzückung brachten[157]. Selbst als gast bei ṣūfiyya oder ṣūfifreunden, die den samā' ablehnten, liess sich Abū Sa'īd durch keine gebote der höflichkeit davon abhalten, seiner neigung zum musikgenuss zu folgen. Obwohl von einem gastgeber bei Harē darauf aufmerksam gemacht, dass er den samā' nicht schätze, verlangte der scheich vom sänger einen vers, geriet mit seiner ganzen gesellschaft ins tanzen, riss — wenn die stark legendenhaft aufgezogene mitteilung in diesem punkte richtig berichtet — sowohl den gastgeber als auch dessen bruder mit, und so wurden beide, nachdem das eis der reserve gebrochen war, für das musikhören gewonnen[158]. Ḫaraqānī machte sich nichts aus dem samā'. Trotzdem liess Abū Sa'īd bei ihm etwas vortragen, und ein anwesender geriet in eine solche ekstase, dass ihm die schläfenader hervortrat und Abū Sa'īd ihm befehlen musste, nicht mehr länger an sich zu halten, sondern in bewegungen sich abzureagieren[159]. In den beiden letztgenannten fällen sollen nach der legende auch die dinge, im ersten die berge, bäume und gebäude, im zweiten die wände des konvents sich mitbewegt haben.

Hundert jahre später schildert Sanā'ī die pein eines mannes, der einen ṣūfī zum verwandten hat. Dieser, schönen jungen, kerzen und gesängen verfallen, bringt ihm die ganze hungrige und durstige heuchlerschar ins haus, schlägt sich hier den bauch voll und setzt das in seinem haus auch wieder ab, erlegt sich gegen die frau und den sohn des hauses keine zurückhaltung auf und

hebt mit seinem geschrei das dach des hauses ab,
legt mit seinen fusstritten das haus nieder[160].

Die verzückung als bewegungsfänomen

Im gefühlsüberschwang der verzückung wurden kräfte geweckt und freigesetzt, die sonst durch den nüchternen verstand darniedergehalten waren. Sie suchten und fanden ihren abfluss in bewegungsfänomenen. Aus dem hinundherwanken und -wippen ergab sich das sicherheben

weiterdauert (Aflākī 772, 2-4) — nachrichten, die alle wohl nicht beim wort genommen werden dürfen.

[157] *Asrār* 151-152/Shuk. 181, 9-182, 14.

[158] *Asrār* 241-243/Shuk. 295, 18-298, 17.

[159] *Taḏk.* 2, 205, 12-22. Vgl. *Nūr ul-'ulūm*, ed. Berthels, in der russ. zs. Iran 3, 191-192.

[160] *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa*, ed. Mudarris-i Raḍawī, Teheran 1329, 667, 12.

zum tanz. Schreie wurden ausgestossen, kleider zerrissen. »Unser Bū Ǧaʿfar« in Nēšābūr stiftete damals eigens tücher zum zerreissen beim samāʿ [161]. Abū ʿAlī-i Fārmaḏī erlebte als zuschauer in einem haus in Nēšābūr, wie sich Abū Saʿīd beim samāʿ das kleid am leibe zerriss, es nachher auszog, weiter zerfetzte und unter die anwesenden verteilte. Fārmaḏī, dessen anwesenheit Abū Saʿīd durch hellsicht erkannt hatte, erhielt davon einen ärmel und ein keilstück [162].

Die geballte energie konnte sich auch in dem emporschnellenden entschluss entladen, die kräfteverzehrende pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen. Eine art parallele bildet der ausspruch eines verliebten bei Sanāʾī:

Es steht zu befürchten, dass ich nun aus kummer um dich
in die welt hinauslaufe und ein Maǧnūn werde [163].

In der zweifelhaften geschichte über Abū Saʿīds auseinandersetzung mit den führern der karrāmiten und ḥanafiten von Nēšābūr steht, dass auf einen vierzeiler, den Abū Saʿīd vortragen liess, achtzehn derwische den weihezustand annahmen und »zu diensten« riefen, das heisst die pilgerfahrt antraten [164]. In einem andern samāʿ, ebenfalls in Nēšābūr, bekam sein ältester sohn Abū Ṭāhir einen ausnahmezustand, rief »zu diensten«, nahm das weihekleid und beschloss, die pilgerfahrt auszuführen [165]. Das war der anlass, dass auch sein vater Abū Saʿīd den entschluss fasste, der dann allerdings nur bis kurz nach Dāmġān verwirklicht wurde. Verwandt damit ist die erzählung, wie ein anhänger des scheichs, durch dessen belehrung und durch die weisheit eines verses so aufgerührt wird, dass er die pilgerfahrt unternimmt, und eine gezielte massregel, die der scheich traf, um Qušayrī den kopf zurechtzusetzen und einen liebhaber seines soeben genannten ältesten sohnes Abū Ṭāhir mindestens für eine weile abzuschieben — eine zugegeben nicht unbedingt glaubhafte darstellung der wirklichkeit; sie zeigt aber einerseits, wie ein »schwarzer« samāʿ etwa aussehen, und andererseits, wie auch eine »schwarze«

[161] *Asrār* 104, 9, variante/Shuk. 123, 14-17. Hier 358.

[162] *Asrār* 128-129/Shuk. 150, 18-152, 6. *Tērēz* »keilstück«, vgl. Malik uš-šuʿarāʾ-i Bahār: *Sabkšināsī*, Teheran 1337, 2, 200-201.

[163] *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa* 333, 4.

[164] *Asrār* 81-82/Shuk. 91, 4-9. *Ḥālāt* 56, unten/Shuk. 33, 18-34, 2. Die handlungsfolge ist die, dass man »zu diensten« sagt und loszieht. Vgl. *Taʾrīḫ Baġdād* 7, 230, 4-5: Ḫuldī stand vor beginn seiner 21 ṣūfisch richtigen pilgerfahrten auf einer der bagdader Tigrisbrücken, schüttelte seine ärmel aus, um sich zu vergewissern, dass er nichts bei sich hatte, sagte »zu diensten« und setzte sich in marsch.

[165] *Asrār* 146, unten/Shuk. 175, 4-7.

verzückung erzieherisch eingesetzt werden konnte. Die interpretatio mystica ist im ersten teil dieses berichts unmöglich und wäre im zweiten teil, beim zweiten derwisch, gewaltsam, da eine beziehung, die dieser verliebte zwischen seinem geliebten und gott hätte sehen müssen, mit keinem worte angedeutet wird. Der verfasser der *Asrār* erzählt das vorkommnis so: Ein derwisch aus dem kreise Qušayrīs bat einen gönner in Nēšābūr, einen samāʿ zu veranstalten und den von ihm geliebten Ismāʿīlak einzuladen, »damit er heute nacht mit uns zusammen ist und wir über seine schönheit ein bisschen schreien können, denn wir verbrennen in ihm«. Der wunsch wurde erfüllt. Qušayrī erfuhr davon, zog dem fehlbaren derwisch die kutte aus und jagte ihn aus der stadt. Abū Saʿīd zeigte ihm, dass man auch anders, sanfter, einschreiten kann. Er lädt Qušayrī zu einem grossen derwischgelage und befiehlt Abū Ṭāhir, eine mandelspeise auf den knien vor einem derwisch, der ihn liebt, mit diesem zu teilen, ja ihm die hälfte mit eigener hand in den mund zu geben. Der in ihn verliebte derwisch hält diese spannung nicht aus, schreit auf, zerreisst sich das gewand, ruft »zu diensten« und läuft aus dem konvent stracks auf die pilgerfahrt. Der scheich schickt, zur homöopathischen nachbehandlung, seinen sohn Abū Ṭāhir hinter ihm her, dass er ihm die vergessenen gerätschaften, stab und kanne, nachtrage und ihn auf der ganzen reise bediene. Der derwisch kommt zurück und bittet den scheich, seinen sohn zurückzubefehlen. Das geschieht, und der derwisch macht sich allein auf den weg[166]. Dass wir hier nach keinen mystischen hintergründen suchen sollen, legen andere texte nahe. Ein Rōzbihān, der sich in Mekka in eine sängerin verliebt hatte, zog sich den flickenrock aus, um klarzumachen, dass er jetzt unter der liebe nicht zu gott, sondern zu einer frau leide[167]. Bei einem Qāsim b. Zalzal (gest. 942/1536) in Aleppo, der in ritualgebeten über einen schönen vorbeter in verzückung geriet und aufschrie[168], können religiöse motive im spiel gewesen sein. Aber ʿUmar al-ʿUqaybī (gest. 951/1544) in Damaskus schalt einen seiner jünger, der einen schönen türken anstarrte und sich mit dem vorwand, den schöpfer dieses herrlichen wesens zu bewundern, verteidigte, einen lügner und meinte, wenn dem so wäre, müsste er auch bei einem schwarzen neger mit seinen weissen zähnen an den schöpfer denken; der weg zu gott führe nicht

[166] *Asrār* 90-92/Shuk. 103, 14-106, 7.
[167] Ibn al-ʿArabī: *Al-futūḥāt al-makkiyya*, kap. 177 (Kairo 1293, 2, 417).
[168] *Durr al-ḥabab* 2, 1, 27 (nr 371). *Kawākib sāʾira* 2, 241, 7-9.

über verbotenes tun[169]. Qušayrī kannte die frage nach der richtigen behandlung solcher novizen. Obwohl er sonst für die strenge treue zum lehrer eintrat, erlaubte er novizen, die von gewissen ehrenstellungen, geld, vom umgang mit einem jungen oder von der neigung zu einer frau nicht loskämen, eine reise oder einen ortswechsel[170]. Er warnt auch ausdrücklich vor dem zusammensein mit jungen leuten, wie schon viele vor ihm[171].

Der freundliche empfang, den Aḥmad b. Naṣr[172] nach einem jahr des schweinehütens in Tarsus bei Ḥuṣrī (gest. 371/982) in Bagdad fand, liess ihn vor freude »zu diensten« rufen und trieb ihn gleich wieder in die wüste zu einer pilgerfahrt nach Mekka[173]. Das wort eines ʿayyār von Nēšābūr, dass er alle seine leiden nur darum auf sich nehme, weil er die nähe zum herrscher anstrebe, soll Zaǧǧāǧī ein fingerzeig auf das richtige verhältnis zu gott gewesen sein und ihn zu sofortiger pilgerfahrt veranlasst haben[174]. ʿAmr b. ʿUṯmān al-Makkī (gest. wahrscheinlich 291/904) fand während einer diskussion über die liebe ein blatt mit der warnung: »Nur betrüger behaupten zu lieben«. Die »synchronizität« — so würde es bei C.G. Jung heissen — trieb sogleich einige der versammelten auf die pilgerfahrt[175]. Ibn al-Ǧawzī glaubte diesem bericht nicht[176].

Es entsprach jedoch ebenfalls Abū Saʿīds einstellung zur pilgerfahrt, wenn ihm ein enttäuschter rückkehrer aus Mekka die nutzlosigkeit der pilgerfahrt bestätigte. Als ein bekannter aus Transoxanien von der pilgerfahrt in Mēhana eintraf und erklärte: »Wir gingen, hörten, sahen und fanden, aber der geliebte ist nicht dort (in Mekka)«, stiess Abū Saʿīd einen schrei aus, liess ihn das noch zweimal wiederholen, schrie jedesmal verzückt auf, lobte die unübertreffliche wahrhaftigkeit (*ṣidq*) dieses pilgers und veranstaltete ein dankesfest für diese erleuchtung[177].

[169] *Kawākib sāʾira* 2, 230, 24-231, 5. Vgl. hier 205-206

[170] *Risāla*, bāb al-waṣiyya li-l-murīdīn/komm. 4, 223. Hartmann: *Kuschairî*, 202.

[171] Ib./komm. 4, 220-221. Hartmann 197-198.

[172] Aus Nasā, s. *Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik* 548, anm. 8. *Asrār*, index.

[173] *Taḏk.* 2, 290, 3-5. Ǧāmī: *Nafaḥāt*, s.v. Aḥmad-i Naṣr (290, 3-4).

[174] Daylamī: *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf*, 77, 22 ff.

[175] Daylamī 88-89.

[176] Daylamī 88, anmerkung, aus *Talbīs Iblīs*, ʿalā ṣ-ṣūfiyya fī kalāmihim fī l-ʿilm, Kairo 1928, 334. Nuwayrī: *Ilmām*, 2, 297, 5-11: Ein wesir des chalifen Rāšid (gest. 530/1136) quittiert sein amt, zieht fort »in weihekleidung und mit dem ruf 'zu diensten, o gott, zu diensten'« und entsagt der welt. Es wird nicht gesagt, dass er die pilgerfahrt machte. Vielleicht ist das stillschweigend eingeschlossen

[177] *Asrār* 164-166/Shuk. 198, 12-201, 11. *Ḥālāt* 63-67/Shuk. 37, 15-39, 16. Vgl. *Asrār*

Ibn al-ʿArabī sah den ursprung der bewegung, die durch ein »hören« hervorgerufen wird, in der urbewegung vom nichtsein zum sein, in die die dinge beim hören von gottes wort »werde!« geraten waren [178].

Den ästhetischen genuss konnte Abū Saʿīd dem sänger, aber auch dem dichter vergelten. Für einen vierzeiler, der ihm bei Dāmġān vorgetragen wurde, schenkte er dem sänger sein bastpferd [179]. Als ihm ein sänger den vers des ʿUmāra-i Marwazī, eines älteren zeitgenossen, vortrug:

Ich will mich in mein eigenes lied verstecken,
damit ich deine lippen küssen kann, wenn du es singst,

war er so entzückt, dass er mit seinen ṣūfiyya an das grab des dichters in Marw wallfahrte [180].

Die art der vorgetragenen lieder

Wie das zuletzt angeführte beispiel und viele andere zeigen, waren die lieder, die im kreise Abū Saʿīds zum vortrag kamen, keineswegs asketika oder religiöse lehrgedichte. Das waren die verse auch im älteren samāʿ und bei andern scheichen nicht gewesen und hatten schon dort etwa missfallen erregt. Bahāʾ-i Walad (gest. 628/1231) wollte später gerade darin, dass die weltlichem genuss ergebenen spielleute durch ihre musik auch das herz der frommen bewegten und erhöben, die weisheit bestätigt finden, dass auch das schlechte seinen guten sinn habe [181]. In unserer überlieferung werden zweimal verse erwähnt, die Abū Saʿīd bei anderen frommen Nēšābūrs in schwierigkeiten gebracht haben sollen. Das eine mal, gegenüber Qušayrī, soll er sich dadurch aus der klemme gezogen haben, dass er den anstössigen vers als fragesatz ausgab und damit den inhalt sozusagen negierte [182].

302/Shuk. 380, 15-16: Wo suchtest du ihn, dass du ihn nicht fandest? Setzest du einen fuss mit wahrhaftigkeit (*ṣidq*) auf den weg des suchens, so siehst du ihn überall, wo du hinblickst. — Eine ähnlich verlaufende geschichte, in der Abū Saʿīd über eine weisheit in verzückung gerät und sie mit zucker belohnt, *Asrār* 203-204/Shuk. 244, 9-245, 12.

[178] *Futūḥāt makkiyya*, kap. 178 (Kairo 1293, 2, 465).

[179] *Asrār* 151/Shuk. 181, 13-15.

[180] *Asrār* 280/Shuk. 350, 8-13. Ḏabīḥullāh-i Ṣafā: *Tārīḫ-i adabiyyāt dar Īrān*, Teheran 1347, 1, 453-454.

[181] *Maʿārif* [1] 400-401.

[182] *Asrār* 85-86/Shuk. 96, 12-97, 12.

Das andere mal unterstellte ein gegner dem scheich den vers:

Geschmückt und betrunken kommst du auf den markt.
Freund, fürchtest du nicht, gefasst zu werden?

Abū Sa'īd entzog ihn der alltäglichen bedeutung durch interpretierende zusätze: Geschmückt mit dem tand der welt und betrunken und beschwipst von der liebe zur welt kommst du auf den markt. Dereinst auf dem markt der auferstehung fürchtest du nicht gefasst zu werden? Denn gott spricht (sure 1): »Führe uns die gerade strasse!«[183] Eine fromme frau von Nēšābūr, die sich über einen lockeren vierzeiler aus dem mund des scheichs entsetzt hatte, wurde durch eine wunderheilung, die der scheich nachher an ihr vollbrachte, bekehrt[184].

Abū Sa'īd liess sowohl persische als auch arabische verse intonieren.

Die frage nach der gesetzlichkeit des liedvortrags und des tanzens

Die frage, ob gedichte auch in der moschee rezitiert werden dürften, ist von den theologen verschieden beantwortet worden. Der profetengenosse Mu'āḏ b. Ǧabal[185], der zweite chalife 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb[186] und viele andere verneinten die frage. An diesem bild haben aber die theologen aller konfessionen retuschierungen vorgenommen. Selbst ḥanbaliten waren zu zugeständnissen bereit. Ibn al-Ǧawzī gestattete asketische dichtung[187], soll aber im hof der chalifenpaläste zu Bagdad, wo er zweimal in der woche predigte, 580/1184 gegen seine eigene theoretische anweisung[188] auch liebesgedichte (*aš'ār min an-nasīb*) vorgetragen haben, falls Ibn Ǧubayr richtig gehört hat und seine schilderung genau ist[189]. Ibn Taymiyya erlaubte dem gebetsausrufer nur verse religiösen inhalts im sinne des korans, der profetensprüche, der busse und des vergebungerflehens[190]. Das ḥanbalitische handbuch

[183] *Asrār* 283-284/Shuk. 354, 11-356, 7.
[184] *Asrār* 82-83/Shuk. 91, 18-94, 2. *Ḥālāt* 58-60/Shuk. 34, 23-36, 9.
[185] 'Abdallāh b. al-Mubārak: *Az-zuhd wa-r-raqā'iq*, nr 413.
[186] *Mudḫal* 1, 309.
[187] *Quṣṣāṣ*, nr 324.
[188] *Quṣṣāṣ*, nr 253.
[189] *The Travels of Ibn Jubayr*, edd. William Wright et M.J. De Goeje, Gibb Memorial Series 5, 1907, 223, 9; 224, 16 (*abyāt min an-nasīb*) / übers. R.J.C. Broadhurst, London 1952, 232, 233/übers. Maurice Gaudefroy-Demombynes, Paris 1949-1953, 255, 257.
[190] Muḥammad al-Manbiǧī: *Kitāb as-samā' wa-r-raqṣ*, bei Ibn Taymiyya: *Maǧmū'at ar-rasā'il al-kubrā*, Kairo 1323, 2, 314/in Maǧmū'at ar-rasā'il al-munīriyya, ǧuz' 3, Kairo

fügt später noch gedichte zum lob des profeten hinzu und hält all das nur für »zugelassen«. Die ḥanafiten setzen auf diese stufe der blossen zugelassenheit gedichte mit erwähnung der verlassenen lagertrümmer (wie in althergebrachten qaṣā'id), der verflossenen zeiten, über alte völker und erheben die frommen gedichte mit religiösen weisheiten auf die stufe des »guten« (*ḥasan*)[191]. Der šāfi'īt Zarkašī (gest. 794/1392) erklärt das rezitieren von andern als religiös-ethischen versen in der moschee für verboten und beschränkt den bereich, auf den sich das wort des profeten: »Wen ihr ein gedicht in der moschee vortragen seht, zu dem sagt dreimal: Gott zerbreche dir den mund!« erstreckt, auf gedichte, die schmähungen und ungerechtfertigte lobhudeleien enthalten. Er beruft sich dafür auf Abū Sa'īds zeitgenossen Māwardī und den etwas späteren Rūyānī (gest. 502/1108)[192]. Ähnlich denkt der mālikitische qāḍī 'Iyāḍ[193]. Etwa auf der gleichen linie liegt der moderne zwölferšī'it Muḥammad Ibrāhīm al-Ǧannātī, der allerdings das lob der 'alidischen imame, die trauer über Ḥusayn und dergleichen in die zone des erlaubten mit einbezieht[194], im gegensatz zum šāfi'itischen Šayzarī (gest. um 589/1193), der gerade diese typisch šī'itischen erbauungen aus der moschee und wohl überhaupt verbannt wissen wollte[195].

Nach dem verlust Jerusalems an die kreuzfahrer 492/1099 wurde auf den kanzeln in Bagdad ein gedicht darüber vorgetragen[196]. Der šāfi'itische Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī versetzte einmal mit zwei versen seine zuhörer in bewegung, und viele reumütige liessen sich wie bei Ibn al-Ǧawzī zum zeichen ihrer busse die haare abschneiden[197]. In Konya zog sich der ḥanafit Mawlānā an einem freitag in das anrüchige spelunkenviertel zurück, um sich die kreise seiner versunkenheit in die göttliche schönheit nicht von der menge der menschen zerstören zu lassen, wurde aber gefunden und in die moschee geholt. Hier bestieg er die kanzel, predigte aber nicht, sondern sprach zwei

1346 (reprint 1970), 191. Ein beispiel Tādilī: *At-tašawwuf ilā riǧāl at-taṣawwuf*, Rabat 1958, 146-147.

191 'Abdarraḥmān al-Ḥarīrī: *Al-fiqh 'alā l-maḏāhib al-arba'a*, Kairo ohne jahr, 1, 289.

192 *I'lām as-sāǧid bi-aḥkām al-masāǧid*, Kairo 1384, 322-323, nr 17.

193 'Uqbānī: *Tuḥfat an-nāẓir*, ed. 'Alī aš-Šannūfī, BEO 19, 1967, 303.

194 *Al-masāǧid wa-aḥkāmuhā fī t-tašrī' al-islāmī*, Naǧaf 1386, 165-166.

195 *Nihāyat ar-rutba fī ṭalab al-ḥisba*, Kairo 1946, 113, 6-8 (vielleicht unechter zusatz). Die moschee wird nicht eigens genannt, ist aber im zusammenhang der stelle wohl vorauszusetzen.

196 Nuwayrī: *Ilmām*, 4, 63, 6-7.

197 Ibn Ḫallikān nr 496 (3, 446). Yāfi'ī: *Mir'āt al-ǧinān*, jahr 632.

verse, mit denen er die zuhörer zu tränen rührte[198]. Sonst mischte er gern passende gedichte in seine moscheepredigten, und lobdichter (*maddāḥān*) schlossen vierzeiler an[199]. Einer seiner anhänger, der in Akşehir auf der kanzel verse Mawlānās vortrug, liess sich durch den widerstand eines theologen zu einem totschlag verleiten[200]. Ḥusayn-i Wā'iẓ-i Kāšifī (gest. 910/1504-5) hält das singen von gedichten in der moschee für verboten, das vortragen von gedichten aber für erlaubt[201].

In Nēšābūr nun soll der führer der karrāmiten zusammen mit dem führer der ḥanafiten und šī'iten (?) unserm scheich die verse, die er auf der kanzel sprach, angekreidet haben[202]. Der karrāmitische polizeibüttel (*muḥtasib*) wollte ihm das verserezitieren und das versammlunghalten überhaupt untersagen[203]. Der vortrag der vielen verse in den versammlungen war merkwürdigerweise auch andern ein dorn im auge[204]. Diese berichte stehen aber samt und sonders in dem verdacht zurechtgestutzt zu sein.

Der gleiche vorbehalt gilt gegenüber der angeblichen überlegung Qušayrīs, dass ein mann wie Abū Sa'īd, der sich im tanze drehe, eigentlich seine zeugnisfähigkeit vor gericht verloren habe[205]. Das widerspricht den ausführungen Qušayrīs über den samā' und seinem lehrvermächtnis an die novizen in seiner *Risāla*. Dort wird erschütterung mit allem drum und dran beim samā' vorausgesetzt und in kauf genommen. Nur stärkste beherrscher ihrer selbst vermöchten sich — und auch die nicht immer — still zu halten[206]. Qušayrī, der den von ihm erteilten ḥadīṯunterricht selbst mit versen abzuschliessen pflegte[207], ist hier, wie es scheint, verwechselt worden mit Abū Muḥammad al-Ǧuwaynī, der tatsächlich und in übereinstimmung mit seiner šāfi'itischen lehre einem, der dem musikhören verfallen sei (*yudminu*), in einer vorlesung die zeugnisfähigkeit absprach und dabei vielleicht Abū Sa'īd im auge hatte; Abū Sa'īd machte ihm jedenfalls

198 Firēdūn: *Risāla*, 95-97.

199 Aflākī 171, 4-6. *Maddāḥ* ist oft ein sänger, der loblieder auf den profeten vorträgt (und damit auch sein brot erbettelt).

200 Aflākī 458-459.

201 *Futuwwatnāma-i sulṭānī*, ed. Maḥǧūb, Teheran 1350, 271, pu-ult. *Ši'r guftan* »gedichte singen«, *ši'r ḫwāndan* »gedichte vortragen«.

202 *Asrār* 77/Shuk. 85, 4-5. *Ḥālāt* 50-51/Shuk. 30, 15-23.

203 *Asrār* 137/Shuk. 163, 9-10.

204 *Asrār* 140, 14/Shuk. 167, anm. 20.

205 *Asrār* 85/Shuk. 96, 4-5. Vgl. 'Abdalġāfir: *Siyāq*, 74b-75a, hiervorn 35.

206 Hartmann: *Kuschairi*, 139. *Luma'* 292-294.

207 Subkī: *Ṭabaqāt*, nr 471 (5, 156-157).

diesen gedanken zum vorwurf[208]: Abū Sa'īd hatte, wie das in seiner vita ja immer wieder von ihm gerühmt wird, dank seinem höheren erkenntnisvermögen die kritik seines gegners auf übersinnlichem wege wahrgenommen. 'Alī b. al-Muwaffaq (gest. 265/878-9) wird nachgesagt, er habe im tanz einmal die geistesgegenwart besessen, sich selbst als den »tanzenden scheich« zu bezeichnen, habe also äusserlich mitgetan und doch zugleich durch dieses reden sich aus der inneren überwältigung durch die verzückung herauszuhalten versucht[209]. Zum verlust der zeugnisfähigkeit bemerkt Qušayrī richtig, dass Šāfi'ī sie nur dem abspreche, der das singen berufsmässig ausübe oder ihm als zuhörer so verfallen sei, dass er dauernd diesem vergnügen nachgehe[210], also gleich wie Ǧuwaynī. Darin folgt ihnen 'Umar as-Suhrawardī[211].

Als man den andalusischen ṣūfī Abū Marwān 'Abdalmalik al-Yaḥānisī (gest. 667/1268-9) wegen seines tanzens beim samā' in Almeria vor gericht stellen wollte, gab der (mālikitische) richter zu bedenken, dass auf tanzen nirgends eine strafe stehe[212].

Abū Sa'īd verwies für die rechtmässigkeit des musikhörens auf eine variante der bekannten erzählung über 'Ā'iša. Der profet habe sie, als sie einmal von einer hochzeitsfeier zurückkehrte, gefragt, ob es schön gewesen sei und ob ihnen auch jemand etwas verse (*baytakē*) vorgetragen habe[213].

Musikhören und gottesdienst

Gewisse anzeichen deuten darauf hin, dass Abū Sa'īd der samā' keineswegs nur als ausdruck des glücks oder als quelle der erfrischung lieb und wert war, sondern dass er ihn auch als mittel zu höherer erfahrung und als eine art gottesdienst betrachten konnte. Das erste sprechen die bereits erwähnten stellen aus[214]. Das zweite kündigt sich in einer reihe von höhenkurven an, die den samā' mit den

[208] 'Abdalġāfir: *Siyāq*, 74b-75a.
[209] *Luma'* 290, 17-291, 2.
[210] *Risāla*, kap. samā'/komm. 4, 126. Šāfi'ī: *Kitāb al-umm*, Bulaq 1326, 6, 214-215 (kitāb al-aqḍiya).
[211] *'Awārif*, kap. 23 (135).
[212] Abū l-'Abbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Qaštālī: *Tuḥfat al-muġtarib bi-bilād al-maġrib*, ed. Fernando de la Granja, RIEM 27, 1972-3, 110.
[213] *Asrār* 277, mitte/Shuk. 346, 11-14.
[214] Hier 210ff.

rituellen handlungen verbinden und gleichstellen. Ein gottesdienst (*az ǵumla-i ʿibādāt*) war der samāʿ später bei den mawlawiyya[215].

Koranleser und sänger

Noch wenig besagt die tatsache, dass das wort für koranleser (*muqriʾ*, *muqrī*, *qarrāʾ*, *qurrā*[216], *qāriʾ*, *qārī*) auch spielmann und sänger bedeutet. Die bedeutungsgleichheit ist auch im arabischen bezeugt und dürfte davon herrühren, dass der koranleser häufig auch gedichte vortrug; er war der mann mit der schönen stimme. Genau wie oft auch sängerinnen koran vorzutragen verstanden. Eine unmenge von geschichten und mitteilungen bezeugen das hohe alter und die weite verbreitung dieser personalunion. Die mutter des aġlabiden Ibrāhīm II (gest. 289/902) hatte zwei zofen, die imstande waren, dem fürsten den koran mit melodie vorzutragen (*al-qirāʾa bi-l-alḥān*)[217], ihm lieder vorzusingen und laute und pandora vorzuspielen[218]. In Córdoba sagte ein mann zu dem richter Abū Bakr b. as-Salīm (gest. 367/977), der in seinem haus zuflucht vor dem regen gesucht hatte, er habe ein mädchen aus Medina, das ihm koran und (oder?) gedichtverse vortragen könne. Das mädchen gab dann gedichte zum besten[219]. Ein koranleser (*qāriʾ*) las Ibn Wahb (gest. 197/812-3) aus dem Buch der schrecknisse des Abū Hurayra, das er selbst überlieferte, vor und erschütterte ihn zu tode[220]. Der koranleser las also nicht nur koran. In der sogenannten »samstagsmoschee« (*masǵid as-sabt*) in Qayrawān trugen die koranleser (*qurrāʾ*) 277/891 gedicht- und koran-

[215] Maškūr und Ġarawī: *Ṣūfiyān-i mawlawī dar Damišq*, Hunar u mardum 151 (1354), 4b, 16. Tahsin Yazıcı: *Mevlânâ devrinde semâʿ*, Şarkiyat Mecmuası 5, 1964, 142.

[216] Plural im sinne des singulars, wie *nuwwāb*, *ʿamala*, *arbāb* usw. Darum von *qarrāʾ* nicht immer zu scheiden. *Qurrā* ist daneben auch plural (*Asrār* 17,3/Shuk. 14, 18). Plural ist auch *qurrāyān* oder *qarrāyān* (*Asrār* 181, 1/Shuk. 218, 14). Das persische wörterbuch kennt *qurrāʾ* in singularbedeutung und *qarrāʾ*. Abstractum *qurrāʾī* oder *qarrāʾī* (*Asrār* 339, 13/Shuk. 428, 15). Über die analoge persische neubildung *šaṭṭār* s. Ġalāl ud-dīn-i Humāʾī: *Bābā Rukn ud dīn-i Šīrāzī*, in Nāma-i Mīnuwī, edd. Ḥabīb-i Yaġmāʾī et Īraǧ-i Afšār et Muḥammad-i Rawšan, Teheran 1350, 506-509. Das von Dozy verzeichnete *šaṭṭār* ist irrig. In dem beleg Maqqarī: *Nafḥ aṭ-ṭīb*, 2, 548 ult ist *šuṭṭār* zu lesen, wie H.L. Fleischer: *Kleinere Schriften* 2, 1, 376, richtig übersetzt (»Spitzbuben«). Fleischer hat diese berichtigung in seiner besprechung von Dozys wörterbuch nicht vorgenommen (*Kl. Schr.* 2, 2, 577).

[217] Sieh vorderhand die stark erweiterungsbedürftige arbeit von M. Talbi: *La qirāʾa bi-l-alḥān*, Arabica 5, 1958, 183-190.

[218] Ḥasan Ḥusnī ʿAbdalwahhāb: *Waraqāt ʿan al-ḥaḍāra al-ʿarabiyya bi-Ifrīqiya at-tūnisiyya*, 2, Tunis 1966, 193.

[219] *Tartīb al-madārik* 4, 547.

[220] *Tartīb* 2, 431.

verse vor und trafen damit den frommen Aḥmad b. al-Mu'attib tödlich[221]. Als man an den geisteskräften des angeblich über hundertjährigen Ibrāhīm b. 'Alī al-Huǧaymī (gest. 351/962) in Baṣra zu zweifeln begann, rezitierte ein koranleser (*qāri'*) vor ihm zwei raǧazverse des 'Āmir b. Fuhayra[222] und setzte darin absichtlich einem hund hörner auf, obwohl im text »stier« stand, um festzustellen, ob er es merke. Huǧaymī merkte es und verbesserte: Sag »ochse«, du ochse! Ein hund hat keine hörner[223]. Ǧullābī übersetzt einmal das arabische »der, von dem gehört wird« (*man yusma'u minhu*), also spielmann, mit »koranleser« (*qārī*)[224]. Bei Ḫaraqānī tragen die »leser« (*muqriyān*) nach der einen quelle koran[225], nach der andern einen gedichtvers[226] vor, in beiden fällen mit dem effekt einer verzückung. So weiss man oft nicht, was ein qāri' oder muqri' ist oder was er mehr ist: koranleser oder spielmann. Meint zum beispiel Šams-i Tabrēzī mit dem »zirkel der qurrā«, der einen bösewicht in verzückung bringt und auf die pilgerfahrt treibt, einen kreis von koranlesern oder eine gruppe von spielleuten?[227] Wahrscheinlich koranleser, da auch diese häufig in gruppen (*ǧawq*, pl. *aǧwāq*) lasen.

Bei Daqqāq ist Abū l-Ḥasan al-Qāri' vielleicht ein koranleser[228], bei Abū Sa'īd ist der muqri' 'Abdurraḥmān eher ein sänger, aber vielleicht zugleich koranleser[229]. In einer versammlung Abū Sa'īds in Nēšābūr las ein muqri' koran vor[230]. Die »leser« im konvent zu Ṭōs, wo Abū Sa'īd einen gastvortrag halten wollte[231] und anderswo[232], intonierten koran, offensichtlich im sinne eines christlichen orgelvorspiels. Die »leser«, die ihn an einem sonntag in Nēšābūr in eine kirche begleiteten, lasen dort einen koranvers und rührten damit das

[221] *Tartīb* 3, 231. Muḥammad al-Buhlī an-Nayyāl: *Al-ḥaqīqa at-ta'riḫiyya li-t-taṣawwuf al-islāmī*, Tunis 1965, 155.

[222] Azraqī bei Ferdinand Wüstenfeld: *Die Chroniken der Stadt Mekka*, 1, Leipzig 1858, 385.

[223] *Tartīb* 4, 661. Der name ist Huǧaymī zu lesen (Ḏahabī: *'Ibar*, jahr 351. *Šaḏarāt aḏ-ḏahab*, jahr 351).

[224] *Kašf* 529, 5 (Nicholson 405). Danach *Taḏk*. 2, 291, 7. Das arabische original *Luma'* 272, 19; Qušayrī, kap. samā'/komm. 4, 134.

[225] *Asrār* 148/Shuk. 177, 9.

[226] *Nūr ul-'ulūm*, ed. Berthels, in der russ. zs. Iran 3, 191, untere hälfte. Danach *Taḏk*. 2, 205, 13-15.

[227] *Maqālāt* 288-289.

[228] Qušayrī, kap. maḥabba/komm. 4, 101.

[229] *Asrār* 312/Shuk. 392, 17.

[230] *Asrār* 140, apu; 225/Shuk. 167, 13; 272, 1-2.

[231] *Asrār* 216/Shuk. 260, 7.

[232] *Asrār* 234, pu/Shuk. 285, 11.

gemüt der christen[233]. Die muqriyān, die ihm auf seiner reise nach Harē folgten, betätigten sich in dem haus, wo er zu gaste war, als spielleute[234]. Die musikanten von Ṭōs, die im bāzār von Nēšābūr einmal auftraten, werden bald als sänger (*qawwālān*), bald als leser (*muqriyān*) bezeichnet[235]. Die muqriyān, die vor Ḫaraqānī beim tod seines sohnes, in anwesenheit Abū Sa'īds, koran lasen und die herzen rührten, erhielten von Ḫaraqānī zum lohn dessen flickenrock wie im samā' die spielleute[236].

Abgesehen von der doppelten funktion, die diese leser oder sänger ausüben, ist auch ihre stellung zu ihrem brotherrn zwiespältig. Man möchte annehmen, solche unentbehrlichen helfer des scheichs müssten sich aus dem kreis seiner anhänger und schüler rekrutieren. Der genannte »leser« und gewährsmann von nachrichten über Abū Sa'īd, 'Abdurraḥmān, heisst »der muqrī unseres scheichs«[237]. Gehörte er zu seiner ständigen begleitung? War er derwisch? Bei Ḫaraqānī streiten sich die ṣūfiyya mit den muqriyān um den flickenrock, den er diesen zugeworfen hat[238]. Also handelt es sich um zwei verschiedene gruppen. Weiter erfährt man, dass Abū Sa'īd spielleute auch mietet[239]. Einmal vermochte sein famulus in Nēšābūr nur einen betrunkenen burschen in den spelunken aufzutreiben, als Abū Sa'īd nach einem sänger verlangte. Dieser bursche radebrechte dann einen vers und schlief ein, bekehrte sich aber, als er erwachte, und wurde ein braver ṣūfī[240]. Diese bekehrung eines verkommenen menschen aus der gosse stellt sich den bekehrungen dünkelhafter theologen zur seite. Das motiv von der busse eines trunkenbolds oder eines sängers ist ein gemeinplatz, der auch in der vita Abū Sa'īds nicht fehlen durfte. Der gemeinplatz ist zwar durchaus auch ein solcher des lebens, nicht nur der literatur, und kann ein wirkliches geschehnis widerspiegeln, aber das ganze hört sich doch an wie das unscharfe echo einer geschichte, die 'Abdullāh-i Anṣārī von Abū Bakr Muḥammad b. Ibrāhīm as-Sūsī (gest 386/996-7) aus Syrien mitteilt[241]. Übrigens brauchte

[233] *Asrār* 226/Shuk. 273, 9-11.
[234] *Asrār* 241-243/Shuk. 295, 18-298 (aufschlussreiche varianten).
[235] *Asrār* 103-104/Shuk. 122, 11-123, 18.
[236] *Asrār* 148, 9-15/Shuk. 177, 8-17 (var.).
[237] *Asrār* 110, 1/Shuk. 131, 10. Die parallelstelle *Ḥālāt* 72/Shuk. 42, 21 hat nur *ustād 'Abdurraḥmān* ohne nähere bezeichnung.
[238] *Asrār* 148/Shuk. 177, 14-17.
[239] *Asrār* 103-104/Shuk. 122, 11-123, 18.
[240] *Asrār* 245-246/Shuk. 301-302.
[241] *Ṭabaqāt* 492-494.

auch Anṣārī geld, um die »leser der versammlung« (*qāriyān-i mağlis*) zu entlöhnen[242]. Andererseits lautet ein satz Abū Sa'īds: »Ein koranleser (*qurrā'* in singularischer bedeutung, oder *qarrā'*), der den samā' der derwische ablehnt, ist ein tunichtgut des mystischen pfades«[243]. Damit können nur korankenner und koranleser gemeint sein, die zwar kein positives verhältnis zum samā' gefunden, sich aber der mystik angeschlossen haben. Später gibt es theoretiker, die verlangen, dass der sänger womöglich ein derwisch ist[244]. Gehöre er nicht zur gesellschaft, sondern bloss zu den »zugewandten orten« (*mu'allafa qulūb*, sure 9, 60), so müsse man ihm etwas geben[245]. Abū Sa'īd soll einmal vor Abū l-Faḍl-i Saraḫsī den koranleser (*qārī*) gemacht, das heisst koran vorgetragen, und Saraḫsī den erklärer (*muḏakkir*), das heisst den kommentator und prediger, gemacht haben[246]. Das zeigt, welche aufgabe den koranlesern zukam, wenn sie in den versammlungen oder predigten nicht als sänger, sondern als koranvortragende wirkten.

Koranlesung, gottesgedenken und musikhören

Schon mehr besagt die häufige verbindung des samā' mit koranlesung und gottesgedenken (*ḏikr*) in der praxis. In dem frommen verein, dem Abū Sa'īds vater angehört hatte, war samā' nach vorherigem essen, ritualgebet und litaneien gemacht worden. In Andalusien um 600/1200 assen teilnehmer einer vom scheich nicht bewilligten spritzfahrt zuerst etwas, dann wurde koran vorgetragen, dann mit dem samā' begonnen[247]. Die gleiche folge empfahl und praktizierte im 7./13.jh. in Aleppo Awḥad ud-dīn-i Kirmānī: zuerst wurde gegessen, dann rezitierten die korankenner (*ḥuffāẓ*) koran, dann ging man zum samā' über[248]. Er verteidigte gegen Sa'd ud-dīn-i Ḥammō'ī (gest. 650/1252-3) die vorausnahme des essens. Für das tanzen mit leerem

[242] *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām*, ed. Arberry 74/ed. Salğūqī 35. Bei Rōzbihān-i Ṯānī (gest. 685/1286) in einer moschee zu Šīrāz erbettelte man für die muqriyān etwas von den anwesenden; *Rūzbihānnāma* 354, 9-11.

[243] *Asrār* 312, unten/Shuk. 393, 16-17.

[244] Yaḥyā Bāḫarzī: *Awrād ul-aḥbāb*, 2, 191, 14; 191, 18-19; 192, 15-19; 207, 1-2.

[245] *Awrād* 2, 213, 12-16. Der deutsche ausdruck stammt aus der schweizergeschichte. Zum arabisch-persischen ausdruck vgl. *qāsiya qulūb* aus sure 39, 22 bei Bahā'-i Walad: *Ma'ārif* [1] 97, 5.

[246] *Taḏk*. 2, 338, 15.

[247] Ibn az-Zayyāt: *Al-kawākib as-sayyāra fī tartīb az-ziyāra*, reprint Bagdad ohne jahr, 152. Saḫāwī: *Tuḥfat al-aḥbāb wa-buğyat aṭ-ṭullāb*, Kairo 1937, 272-273. Zu Ḥarrār s. Louis Massignon: *La Cité des Morts au Caire*, BIFAO 57, 1958, 54 f.

[248] *Manāqib-i Awḥad* 97.

magen sprach man sich im kreise Mawlānās aus und führte dafür Mawlānās vierzeiler an:

Mann des samā', halte den magen leer,
denn nur wenn das rohr leer ist, lässt es die klage ertönen.
Wenn du den magen füllst mit vielen happen,
bleibst du ohne den herzräuber, den kuss und die umarmung[249].

Unter einem schüler Awḥads in Naḫǧuwān wurde zuerst gepredigt, dann kam die musik an die reihe, dann wurde koran vorgetragen, und am schluss wurden die abgeworfenen flickenröcke verteilt[250]. In einer fürstlichen einladung zum samā' in Konya, an der auch Mawlānā erschien, wurde zuerst koran gelesen, dann trugen die »versammlungsmeister« (?*mu'arrifān*) abschnitte (?*faṣlhā*) vor, dann sprach der fürst etwas[251].

Im geregelten samā' sind spätestens um 500/1100 koranlesung und ḏikr als vorspann vor dem samā' bezeugt, wobei ḏikr, wie seit je, verschiedenes bedeuten kann. Ausführlichen bescheid darüber gibt Aḥmad al-Ġazzālī (gest. 520/1126 oder 517/1123)[252]. Nach seiner darstellung versammeln sich die teilnehmer nach dem vormittagsgebet (*ḍuḥā*) oder nachtgebet und nach anschliessenden litaneien, die schon koranrezitationen oder gottesgedenken (im sinn der wiederholung einer formel) sein können, zum anhören von koranversen, die ein mit besonders rührender stimme begabter vortragen soll und die dann vom scheich anagogisch ausgelegt werden. Die akteure dieses vorspiels sind also wieder der qāri' und der muḏakkir wie bei Abū Sa'īd und Abū l-Faḍl in Saraḫs, da die interpretation des scheichs als ḏikr oder taḏkīr, beides in der bedeutung adhortatio, bezeichnet werden kann. Erst dann setzt der sänger (*qawwāl*) mit seinen liedern ein[253]. In derselben zeit diente als einleitung zum samā' statt der koranlektüre auch das gottesgedenken im ṣūfischen sinn. Dem mālikitischen rechts-

[249] Firēdūn: *Risāla*, 68, oben. Furūzānfar: *Dīwān-i kabīr*, 8, Teheran 1342, vierzeiler nr 880. Tahsin Yazıcı: *Mevlânâ devrinde semâ'*, Şarkiyat Mecmuası 5, 1964, 149.

[250] Aflākī 147, 5-6.

[251] *Manāqib-i Awḥad* 181, 16-182, 12.

[252] *Fawā'iḥ*, einleitung 27, anm. 4. *Taḏkirat ul-mašāyiḫ*, bei Muḥammad Taqī-i Dānišpažūh: *Ḫirqa-i hazārmīḫī*, in Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism, edd. M. Mohaghegh et H. Landolt, Teheran 1971, 156.

[253] *Bawāriq al-ilmā'*, bei James Robson: *Tracts on Listening to Music*, in Oriental Translation Fund N.S. 34, London 1938, arab. 167 ff/engl. 105 ff. Marijan Molé: *La danse extatique ein islam*, in Les danses sacrées, Paris 1963, 202 f. *Šadd al-izār* 189: Bahrām b. Manṣūr al-Fasawī (gest. 645/1247) baute sich in Šīrāz einen konvent, liess jede woche an einem tag oder in einer nacht koran lesen, dann musik machen und tanzen.

kundigen Abū Bakr aṭ-Ṭurṭūšī (gest. 520/1126 oder 525/1131) in Ägypten wurde in der bitte um ein rechtsgutachten geschildert, wie die ṣūfiyya zuerst lange das gedenken gottes und Mohammeds (sic) sprächen, dann ein geklopf mit dem rezitationsstab auf einem leder skandierten und ein lied (dessen wortlaut mitgeteilt wird) vertrügen, wie einer verzückt werde, tanze und dann in ohnmacht falle und wie dann etwas zum essen aufgetragen werde (essen also am schluss der veranstaltung wie bei Ḥammō'ī und Mawlānā). Ṭurṭūšī lehnt die benutzung eines rezitationsstabes (*qaḍīb*) ab, da dieser eine erfindung der ketzer (*zanādiqa*) sei, die damit die muslime vom koran hätten ablenken wollen, ein satz, den 'Umar as-Suhrawardī als ausspruch Šāfi'īs zitiert [254]. Tanz und verzückung betrachtet er als eine erfindung des Sāmirī damals, als er den israeliten »ein leibhaftiges kalb mit der fähigkeit zu muhen« (sure 20, 88) geschaffen habe, das dann die israeliten umtanzt hätten [255], und stellt sich damit neben Paulus, der in 1. Kor. 10, 7 die christen verwarnte, nicht götzendiener zu werden wie jene israeliten, die nach fertigstellung des goldenen kalbs gegessen und getrunken und dann sich erhoben und getanzt hätten, mit klarem bezug auf Ex. 32, 6. An Ṭurṭūšīs verdikt gegen musik und tanz nach vorangehendem gottesgedenken schliessen sich mehrere gutachten anderer mālikitischer rechtsgelehrten aus dem 8./14.jh. im westlichsten teil der islamischen welt an [256]. Das tanzen Davids vor der lade (2. Sam. 6, 5) hatte schon dem weib Wahb b. Munabbihs missfallen [257]. Aber der fāṭimidenchalife al-Āmir erbaute 520/1126 in der Qarāfa bei Kairo eine *maṣṭaba* eigens für die ṣūfiyya, um ihren tänzen zusehen zu können [258].

Wollte ein samā' nicht verfangen, so konnte gemeinsames gottesgedenken (*ḏikr*) als ersatz oder vielleicht ist auch gemeint: als einlage verwendet werden. In diesem falle musste man sich, wie wir aus dem anfang des 8./14.jh. erfahren, auf eine ganz bestimmte formel, tonart und rhythmik einigen, damit es unisono in gang kam. Schon

[254] *'Awārif*, kap. 23 (135).

[255] *Mudḫal* 3, 99-100. Auch Damīrī: *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, artikel 'iğl (Kairo 1356, 2, 112). Daraus al-Muḥaddiṯ al-Qummī: *Safīnat Biḥār al-anwār*, lith. Nağaf 1355, 2, 62.

[256] Paul Nwyia: *Ibn 'Abbād de Ronda* (1332-1390), Beirut 1961, XXXII-XXXIV.

[257] Raif Georges Khoury: *Wahb b. Munabbih, Teil 1. Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 23. Leben und Werk des Dichters*, Codices Arabici Antiqui 1, Wiesbaden 1972, 199.

[258] Maqrīzī: *Itti'āẓ al-ḥunafā' bi-aḫbār al-a'imma al-fāṭimiyyīn al-ḫulafā'*, Kairo 1967-73, 3, 131 (jahr 524). Maqrīzī: *Mawā'iẓ*, Bulaq 1270, 2, 453, unten.

Sayf ud-dīn-i Bāḫarzī (gest. 659/1261) hatte einmal, als bei einem samā' kein erlebnis hatte zustande kommen wollen, den samā' abbrechen, einen zirkel des gottesgedenkens bilden lassen und gesagt: »Sprecht das gottesgedenken, damit die trübheit der stimmung sich in lauterkeit verwandelt!«[259] Es ist nicht mit sicherheit auszumachen, ob dieses gottesgedenken nur als erfrischender und reinigender zwischenakt oder als eigentlicher ersatz für die musik gedacht war, dem dann keine lieder mehr folgten.

Ursprünglich waren »versammlungen des gottesgedenkens« (*maǧālis aḏ-ḏikr*) etwas vollkommen anderes als samā'veranstaltungen. Die versammlungen des gottesgedenkens sind älter als die ṣūfik und reichen bis in die tage des profeten zurück. Sie sind allgemein anerkannt, aber man verstand unter ihnen sehr verschiedenes. Sie umfassten lobpreisungen gottes, erzählungen erbaulichen inhalts, belehrungen und diskussionen über religiöse vorschriften. Ibn Raǧab al-Ḥanbalī (gest 795/1392) betrachtet die lobpreisungen dabei als eine freiwilligkeitsleistung, die belehrungen jedoch als etwas notwendiges[260]. Schon Anas b. Mālik (gest. 91-93/709-711) in Baṣra hatte eine wandlung feststellen wollen, die sich im 1. jahrhundert des islams mit diesen versammlungen angebahnt hätte. Zur zeit des profeten sei man zusammengesessen, um über den glauben und den koran nachzudenken, die religion verstehen zu lernen und die wohltaten gottes aufzuzählen, jetzt (zu seiner zeit) trage einer eine erbauliche geschichte vor, halte seinen gefährten eine predigt und reihe profetensprüche auf[261]. Sein zeitgenosse 'Aṭā' b. Abī Rabāḥ (gest. 114/732) in Mekka schildert sie, vielleicht idealisierend, noch als zusammenkünfte, in denen gelehrt wird, was erlaubt und was verboten ist, wie man das ritualgebet verrichten und wie man fasten soll und was das gesetz über heirat und scheidung, kauf und verkauf vorschreibt[262].

Die ṣūfik hat diese versammlungen des gottesgedenkens übernommen und das wiederholte hersagen einer formel, wie es der einzelne ṣūfī dann auch in der klausur zu tun pflegte, darin eingeführt, ja schliesslich zum kernstück oder gar zum einzigen inhalt dieser versammlungen gemacht. Der übergang lässt sich vielleicht an einer etwas absonder-

[259] Yaḥyā Bāḫarzī: *Awrād ul-aḥbāb*, 2, 206, 22-207, 9. *Der Derwischtanz*, Asiatische Studien 8, 1954, 129.

[260] *Šarḥ Ḥadīṯ al-'ilm*, zitiert bei 'Abdalfattāḥ Abū Ġudda in seiner ausgabe von Muḥāsibīs *Risālat al-mustaršidīn*, Aleppo 1974, 69-70, anm. 1.

[261] *Qūt* 2, 23, unten.

[262] *Ḥilya* 3, 313. Über diesen 'Aṭā' s. 'Asqalānī: *Tahḏīb at-Tahḏīb*, 7, 199-203; Ibn Ḫallikān 3, 261-263 (nr 419); *Šaḏarāt*, jahr 114.

lichen geschichte des Abū Ka'b aṣ-Ṣūfī al-Qāṣṣ, der zur regierungszeit des chalifen Ma'mūn (198-218/813-833) lebte, beobachten. Dieser ṣūfī hielt in einer moschee zu Baṣra erbauliche vorträge und liess einmal, als er zu viel bohnen und dattelwein genossen hatte und von blähungen geplagt wurde, das geräusch seiner winde dadurch übertönen, dass er die versammelten jedesmal aufforderte, laut den ersten satz des glaubensbekenntnisses »es gibt keinen gott ausser gott« zu sprechen[263]. Dies könnte bedeuten, dass in religiösen versammlungen aus solchen sprechchoreinlagen, die schon damals durchaus üblich gewesen und von Abū Ka'b in diesem fall nur seinem besonderen zweck dienstbar gemacht worden sein können, das reine gemeinsame rezitieren dieser oder einer andern formel zum hauptbestandteil geworden ist. Später wurde das gemeinsame hersagen und wiederholen eines »gottesgedenkens« oft nicht als einlage, sondern im anschluss an eine predigt abgehalten[264]. Nach einer, wie es scheint, nicht ganz zuverlässigen meldung war der zehnte šī'itische imam Abū l-Ḥasan al-'Askarī (gest. 254/868) in der moschee des profeten in Medina, also noch vor 233/848, dem jahr seiner übersiedelung nach Sāmarrā', augen- und ohrenzeuge eines ṣūfischen gottesgedenkens in gemeinschaft. Die teilnehmer sollen dort im kreise gesessen und den ersten satz des glaubensbekenntnisses wiederholt haben[265].

Oft genug lässt sich nicht erkennen, was vorging. Wenn Ǧunayd einem jungen verbietet aufzuschreien, wenn dieser »etwas vom ḏikr« hörte und erregt wurde[266], könnte eine predigtversammlung gemeint sein. Wenn Ibn al-Ǧawzī glaubt, viele laien besuchten die ḏikrversammlungen nur, um dort zu weinen, und bedächten nicht, dass es aufs handeln ankomme[267], ist vielleicht ebenfalls auf ermahnungsvorträge angespielt. Nach dem Qušayrīkommentator Zakariyyā al-Anṣārī (gest. 926/1520) gibt es in den ḏikrversammlungen oft leute, bei denen sich, wenn sie etwas zu hören bekommen, rasch ausnahmezustände einstellen und deren emotion dann auf andere übergreift[268]. Auch hier scheint es sich um vortragsversammlungen zu handeln. Vielleicht trifft das auch zu für die *Risāla fī-man ta'ḫuḏuhū 'inda qirā'at al-qur'ān*

[263] Ǧāḥiẓ: *Al-ḥayawān*, ed. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn, Kairo 1947, 3, 24-25. Pellat: *Le milieu baṣrien*, 115.

[264] Ein beispiel aus dem jahr 895/1489 bei Ibn Ṭūlūn: *Mufākahat al-ḫillān fī ḥawādiṯ az-zamān*, ed. Muḥammad Muṣṭafā, Kairo 1962, 1, 115, 14-116, 3.

[265] Al-Muḥaddiṯ al-Qummī: *Safīnat Biḥār al-anwār*, 2, 58.

[266] *Luma'* 285, 14.

[267] *Talbīs Iblīs*, kap. 12 (393-394).

[268] Qušayrī: *Risāla*, komm. 3, 205, oben.

wa-ḏ-ḏikr ḥaraka des mālikitischen rechtsgelehrten Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Zayd aus Qayrawān (gest. 386/996)[269], vielleicht auch für Abū 'Abdallāh Sa'īd b. Abī Bakr b. Aḥmad al-Isfarāyinī aṣ-Ṣūfī (gest. nach 540/1146) in Marwurrōḏ[270] und 'Umar b. 'Alī ad-Dāmġānī (um dieselbe zeit) in Nēšābūr[271], die beide rührselig waren und in den versammlungen »beim gottesgedenken« (*'inda ḏ-ḏikr*) leicht schrien oder in tränen ausbrachen. Im unklaren lässt uns al-Ḥakīm at-Tirmiḏī (3./9.jh.), wenn er das tanzen, klatschen, kopfbewegen, hinundherwiegen der schultern beim ḏikr kritisiert und als ein zeichen dafür betrachtet, dass die freude über das gottesgedenken noch mit einer aufwühlung der triebseele verbunden sei[272]. Man kann zwar darauf verweisen, dass er ähnlich auch das aufspringen und tanzen wie ein affe in der freude an den schönen klängen von musikinstrumenten verurteilt[273], aber damit ist nichts gesagt über die art des ḏikr, bei dem sich die leute für ihn unwürdig benehmen. Falls wir die stelle für das gemeinsame hersagen oder den rhythmischen vortrag einer formel des gottesgedenkens in anspruch nehmen dürften — und das ist nach dem zusammenhang und unter vergleichung späterer mitteilungen nicht unwahrscheinlich — so hätten wir ein frühes zeugnis für diese übung vor uns. Vielleicht denkt dann Naǧm ud-dīn-i Dāya (schrieb 620/1223) an solche rezitationen, wenn er davor warnt, sich »in den versammlungen des ḏikr und des samā'« vor dem scheich so zu füssen zu werfen wie vor gott[274]. Unsicher ist das nur wegen der szenen wilder sündenbekenntnisse, die sich keineswegs bei ḏikr-rezitationen, sondern bei kapuzinerpredigten jener zeit und kurz vorher in Bagdad und Medina abspielten[275]. Kein zweifel über versammlungen gemeinsamen gottesgedenkens besteht bei Dāyas zeitgenossen Awḥad-i Kirmānī, bei dem die mystiker nach dem rituellen abendgebet zusammen »das gottesgedenken sagen« und sich dann an ihre einzelsitzplätze begeben[276]. Der jerusalemer scheich Abū Bakr b. Muḥammad al-Ḥusaynī aš-Šāfi'ī Ibn Abī l-Wafā' (gest. 859/1455) hielt sitzungen

[269] *Tartīb al-madārik* 4, 494.
[270] Sam'ānī: *Muntaḫab*, hs. Topkapı 2953 (= Berlin mss. sim. or. 80), 115b.
[271] Ib. 169a.
[272] Hs. Leipzig 212, 47a. *Ḫatm*, arab. einleitung des herausgebers 61. (Hinweis herrn dr. Bernd Radtkes).
[273] *Riyāḍat an-nafs*, edd. Arberry et 'Alī Ḥasan 'Abdalqādir 77/ed. Ḥusaynī 50.
[274] *Mirṣād ul-'ibād*, Teheran 1352, 263, 10/Teheran 1312, 146, untere hälfte.
[275] *The Travels of Ibn Jubair* 200-201; 219-225/übers. Broadhurst 208-209; 229-234/übers. Gaudefroy-Demombynes 229-230; 251-257.
[276] *Manāqib-i Awḥad* 149, 5.

des gemeinsamen gottesgedenkens besonders nach den ritualgebeten ab, verbot aber geschrei und bewegungen der verzückung[276a]. Seit dem 9./15.jh. waren mehrere scheiche aus der linie der ḫalwatiyya anfeindungen ausgesetzt wegen ihres lauten gemeinsamen gottesgedenkens[276b]. Zarrūq (gest. 899/1493) hat deutlich die gleichen zustände im auge, wenn er beim gemeinsamen gottesgedenken das sichsetzen und aufstehen der teilnehmer noch in kauf nimmt, das tanzen und schreien aber verwirft[277]. Eine herabwürdigende schilderung der bewegungen, die dabei hervorgerufen wurden, besitzen wir in den rağazversen eines schülers von Zarrūq, Aḫḍarī (verfasst 944/1537-8)[278], und einige einzelberichte bei Uluġḫānī (gest. nach 1020/1611)[279]. Ein richter von Konstantinopel im ersten drittel des 10./16.jh. verklagte die ṣūfiyya beim rechtsgutachter, weil sie »beim gottesgedenken tanzten und klatschten« (korr.), wurde dann aber vom gottesgedenken der novizen eines scheichs und von einem schrei dieses scheichs selbst dazu mitgerissen[280]. Fayḍ-i Kāšānī (gest. 1091/1680) empfand eine lautstärke, die das mittelmass übersteigt, als verstoss gegen das koranische gebot, gottes im stillen zu gedenken (sure 6, 63; 7, 55), und rügte an den ṣūfiyya die unsitte, die bekenntnisformel »zu zerbrechen, zu ändern, mit gedichten zu vermischen, während des gottesgedenkens zu schreien, rufe auszustossen, in die hände zu klatschen, zu tanzen, hinzufallen, zu zittern und dergleichen[281]«. Damit meint er den ḏikr, denn den samāʿ tadelt er noch besonders[282]. Tawfīq al-Bakrī, der amtlich bevollmächtigte oberscheich Ägyptens, glaubte 1905 die tanzähnlichen bewegungen der ṣūfiyya beim gemeinsamen gottesgedenken verbieten zu müssen[282a]. Al-ʿArabī ad-Darqāwi (gest. 1239/1823) und Aḥmad b. ʿAǧība (gest. 1224/1809) hielten die lauten versammlungen gemeinsamen gottesgedenkens jedoch für eine

[276a] Saḫāwī: *Ḍawʾ lāmiʿ*, 11, 84-85.

[276b] Šaʿrānī: *Lawāqiḥ al-anwār al-qudsiyya fī bayān al-ʿuhūd al-muḥammadiyya*, Kairo 1961, 259-260. Ġazzī: *Kawākib sāʾira*, 1, 151, 16-25. B.G. Martin: *A Short History of the Khalvati Order of Dervishes*, bei Nikki R. Keddie: *Scholars, Saints, and Sufis*, University of California Press 1972, 286-287.

[277] Aḥmad Zarrūq: *Qawāʿid at-taṣawwuf*, nr 122 (76, unten).

[278] In *Fatāwī Ibn aṣ-Ṣalāḥ*, Kairo 1348, 47-48/Maǧmūʿat ar-rasāʾil al-munīriyya 2, gegen ende, 47-48.

[279] *An Arabic History of Gujarat*, ed. Denison Ross, 1, 365, 6-12; 374, 1-20.

[280] Ġazzī: *Kawākib sāʾira*, 1, 212, 8-20.

[281] *Muḥākama bayna l-mutaṣawwifa wa-ġayrihim* (persisch), ed. M. T. Dānišpažūh, Našriyya-i Dāniškada-i Adabiyyāt-i Tabrīz 9, 1336, 123 f.

[282] Ib. 125.

[282a] Tawfīq al-Bakrī: *Bayt aṣ-Ṣiddīq*, Kairo 1323, 23, in der anmerkung der vorhergehenden seite.

berechtigte kundgebung zu gunsten der religion in einer zeit, da sonst allgemeine religiöse gleichgültigkeit herrsche[283].

Meine angaben wären missverstanden, wollte man ihnen andeutungen über eine entwicklungsgeschichte des rezitationsḏikrs in gemeinschaft entnehmen. Es sind äusserungen einzelner, die selbst wenn sie alle klar und eindeutig wären, nicht verallgemeinert und auf ganze epochen übertragen werden dürfen. Es hat den anschein, dass gemeinsamer rezitationsḏikr schon früh vorkam, und es ist sicher, dass noch sehr spät einzelne und ganze gruppen dagegen front machten. Doch bleibt der eindruck, dass der gemeinsame rezitationsḏikr im laufe der zeit an boden gewann.

Häufig kam es zu kombinationen zwischen gottesgedenken und samā' in ein und derselben sitzung. Abū 'Abdullāh (Muḥammad b. Mas'ūd)-i Balyānī (gest. 686/1287) summte in der jugend beim gottesgedenken zwischendurch oft lieder vor sich hin, um sich wieder zu sammeln. Er wurde aufgefordert, seine schöne stimme laut und länger auch anderen anwesenden zu gehör zu bringen[284]. Für die rifā'iyya ist die verbindung im 7./13.jh. bezeugt[285], und Ibn Baṭṭūṭa stellte sie in den frühen dreissiger jahren des 8./14.jh. bei seinem besuch am grab Aḥmad (b.) ar-Rifā'īs in Umm 'Abīda fest[286]. Ǧāmī (gest. 898/1492) beschreibt die kombination an einer stelle seines lehrgedichts *Silsilat uḏ-ḏahab*, wo er die fromme eitelkeit und die verlogenheit, mit der dabei seiner meinung nach höhere erlebnisse vorgetäuscht werden, sowie die zügellosigkeit und stillosigkeit des ganzen an den pranger stellen will. Das gottesgedenken dieser versammlungen schildert er folgendermassen:

Unser scheich voller aufwallung und wildheit lässt
  den schrei der morgenzeit und das he-he der nacht erschallen.
Er trägt den spruch der morgenlitaneien vor
  und glaubt sich partei gottes.
Den kopf hat er voller stolz, das herz voller selbstgefälligkeit,
  das gesicht wendet er den leuten zu, den rücken der gebetsnische.
Um ihn hat sich eine herde von eseln gereiht.
  In die stadt ist ein lärm gedrungen.

[283] *Rasā'il aš-šayḫ...al-'Arabī...ad-Darqāwī*, ed. Ibn al-Ḫayyāṭ, lith. Fez 1318/1901, 46.

[284] *Nafaḥāt* s.v. Ǧamāl ud-dīn Muḥammad-i Bā Kālanǧār (262-263).

[285] 'Izz ad-dīn Aḥmad aṣ-Ṣayyād ar-Rifā'ī (gest. 670/1271-2): *Al-ma'ārif al-muḥammadiyya fī l-waẓā'if, al-aḥmadiyya*, Bulaq 1305, 80-83. Diese veranstaltungen wurden jeweils durch litaneien (*awrād*), das heisst gebeten, eingeleitet; ib. 102, 19; 106, 25.

[286] *Voyages d'Ibn Batoutah*, edd. Defrémery et Sanguinetti, 2, Paris 1877, 5/*The Travels of Ibn Baṭṭūṭa*, transl. H.A.R. Gibb, 2, Cambridge 1962, 273.

Was ist dies? Der scheich spricht das gottesgedenken.
Er wäscht den schmutz der religiösen gleichgültigkeit mit dem religiösen gedenken fort.
Unversehens stürmte ein kerl zur tür herein
und legte dem scheich und den genossen den kopf ans ohr:
»Der herr Soundso oder der emir ist eingetroffen,
dem verehrlichen scheich gönner und novize«.
Der scheich und seine jünger gerieten aus dem häuschen,
wurden vom wein der betörung betrunken.
Der schall des gottesgedenkens wurde so laut,
dass die menschen sich darüber ungehalten fühlten.
Ausdörrte durch das zimmerdeckendurchbrechende klagegeheul
den gottes gedenkenden das innere von der lippe bis zum nabel.
Der eine hatte schaum vor dem mund
und sich mit eigener hand ohrfeigen versetzt.
Der andere hatte sich busenstück und flickenrock zerrissen
und in einem fort schmerzenreiche ache ausgestossen.
Der dritte war mit lügnerischen schluchzern
in lügnerische weinkrämpfe geraten.
Jeder, der dieses weinen sah, sagte:
»Das ist schwindel ohne zweifel.
Einige frierende haben sich warm gemacht,
ohne sich vor dem schöpfer oder von den geschöpfen zu schämen«.
Wenn dann der scheich das gottesgedenken zum schweigen bringt,
wendet er sich dem kampfplatz des redens zu.
Er redet von enthüllung und eingebung
und bespricht den unterschied zwischen zustand und standplatz.
Er bespricht das geheimnis der völligen selbstentäusserung (*taǧrīd*) und den tiefen sinn des monismus (*tawḥīd*),
aber vergiftet mit nachbeterei.
Er redet von der wirklichkeitserfahrung, aber
die zeichnung der nachbeterei macht ihm schande[287].

Dann folgt in der schilderung der samā' mit dem vortrag des sängers, mit tamburin- und flötenbegleitung und mit tanz. Und wie der erste teil, das gottesgedenken, mit einer belehrung abgeschlossen hat, so gipfelt der zweite, der samā', in einem essen. Der text dieses zweiten teils ist von Marijan Molé übersetzt[288]. Nach dem essen werden die teilnehmer vom scheich mit der rezitation von sure 1 und 112 entlassen. Was sie vom gottesgedenken mitnehmen, sind, nach Ǧāmī, hals- und kopfschmerzen, und was ihnen der samā' beschert hat, ist rücken- und hüftweh[289].

[287] *Haft awrang* 22, ult-23. 'Ali Aṣġar-i Ḥikmat: *Ǧāmī*, Teheran 1320, 153-154.
[288] *La danse extatique en islam*, in Les danses sacrées, Paris 1963, 179-182.
[289] *Haft awrang* 25, pu.

Wahrscheinlich sind solche versammlungen mit doppeltem zweck gemeint, wenn es heisst, dass ein ṣūfī des 10./16.jh. in Damaskus feste zeiten hatte, an denen er ḏikr und samā' durchführte[290].

Die kombinationen von ḏikr und samā' wechselten und wechseln in den einzelnen orden und oft wohl auch innerhalb eines und desselben ordens von versammlung zu versammlung, von ort zu ort, von zeitspanne zu zeitspanne. Manchmal ist der samā' dem ḏikr, manchmal der ḏikr dem samā' untergeordnet, manchmal scheint beides gleichwertig nebeneinander zu stehen. Der ḏikr der gruppe oder eines teils der gruppe kann auch den samā' eines sängers oder einer anzahl von sängern musikalisch begleiten oder untermalen und umgekehrt[291]. Der ḏikr selbst kann auch melodisch variiert werden[292]. Bei den einen werden musikinstrumente verwendet, bei den andern nicht[293]. Bei den mawlawiyya sind ḏikr und samā' säuberlich auseinandergenommen[294]. Dass sie »samā'derwische« heissen, ist bei dem übergewicht, das der samā' in ihrem ritual hat, begreiflich. Bei einigen orden besteht die gemeinsame veranstaltung aus reinem ḏikr, bei andern aus reinem samā'[295]. Doch herrscht die bezeichnung ḏikr

[290] Ġazzī: *Kawākib sā'ira*, 2, 103, apu-pu.

[291] Edward William Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1835), kap. 24/übers. Julius Theodor Zenker: *Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter*, Leipzig ohne jahr, 3, 65 ff. Michael Gilsenan: *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford 1973, 164 ff. *Der Derwischtanz*, Asiatische Studien 8, 1954, 126-135. J. Spencer Trimingham: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, 194 ff. Fāṭima al-Yašriṭiyya: *Riḥla ilā l-ḥaqq*, ohne ort und datum, 249-251. Émile Dermenghem: *L'éloge du vin*, Paris 1931, 64-67, anm. 1 (darqāwa).

[292] *Durr al-ḥabab* 1, 2, 775: *tanwī' aḏ-ḏikr 'alā alḥān muṭriba*.

[293] Instrumente zum beispiel bei den 'ammāriyya (Willy Haas: *Eine Ordensübung der Ammaria*, Der Neue Orient 2, 1917-1918, 255b), bei den ḥamādiša (Vincent Crapanzano: *The Ḥamadsha*, University of California Press 1973). Keine instrumente zum beispiel bei den ḥāmidiyya šāḏiliyya (Gilsenan: *Saint and Sufi*, 164 ff), bei den yašriṭiyya šāḏiliyya (Fāṭima al-Yašriṭiyya: *Riḥla ilā l-ḥaqq*, 249-251). — Die instrumentenfrage wurde im mittelalter oft diskutiert. Hier sei nur auf Muḥammad al-Ġazzālī: *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, bayān ad-dalīl 'alā ibāḥat as-samā', Kairo 1957, 2, 269 ff/übersetzt von Duncan B. Macdonald: *Ghazzali on Listening to Music*, JRAS 1901, 212 ff., auf Aḥmad al-Ġazzālī: *Bawāriq al-ilmā'*, bei James Robson: *Tracts on Listening to Music*, London 1938, arab. 154 ff/engl. 96 ff, auf *Ein Knigge für Sufi's*, RSO 32, 1957, 520, verwiesen.

[294] Abdülbâki Gölpınarlı: *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, Istanbul 1953, 411-413.

[295] Reiner ḏikr zum beispiel bei den ṣamādiyya in Syrien und Palästina im 9./15., 10./16. und 11./17.jh., jedoch mit trommelbegleitung; *Ḍaw' lāmi'* 1, 80; *Durr al-ḥabab* 2, 1, 168-169; *Kawākib sā'ira* 2, 31-32; 3, 11-12; 3, 16-20; Muḥibbī: *Ḫulāṣat al-aṯar fī a'yān al-qarn al-ḥādī 'ašar*, Kairo 1284, 4, 363. Ihre sagenhafte trommel war berühmt und bildete auch einen stein des anstosses, der aber durch ein rechtsgutachten beseitigt wurde. Reiner ḏikr auch bei den raḥmāniyya; Willy Haas: *Ein Dhikr der Rahmanija*, Der Neue Orient 1, 1917, heft 4/5; ferner bei den tiǧāniyya; Jamil M. Abun-Nasr: *The Tijaniyya*, Oxford University

vor und dient oft zur benennung aller erwähnten formen. »Gottes zu gedenken« ist ein im koran begründetes und allgemein anerkanntes gebot, der begriff eignete sich also vorzüglich als schutzfarbe. Seine anwendbarkeit auf den samā' wird von Yaḥyā Bāḫarzī ausdrücklich bestätigt; er schreibt: Wer samā' hört und dabei an gott denkt und sich ans jenseits erinnert, wem dabei im innern das verlangen nach gott flammen schlägt, wer sich vor gottes strenge in acht nimmt und sich vor gottes verheissung (sic) und drohung fürchtet, dessen samā' ist genau so gottesgedenken wie andere formen des gottesgedenkens [296]. Mullā Ṣadrā (gest. 1050/1640) kannte die vieldeutigkeit des wortes ḏikr und geisselte den unfug, den seiner meinung nach die meisten mutaṣawwifa seiner zeit damit trieben [297]. Die ausdehnung des begriffs auch auf versammlungen, in denen musische und musikalische kunst dargeboten wurde, reicht aber weiter zurück. Schon im 3./9.jh. wurde eine gesellschaft, die in der »samstagsmoschee« zu Qayrawān koran und fromme gedichtverse vortrug, als versammlung des gottesgedenkens (*mašhad aḏ-ḏikr*) bezeichnet [298]. 641-642/1244 regt sich Aḥmad-i Ǧāms enkel Muḥammad b. Muṭahhar über leute auf, die ausgelassen sein wollen, es aber nicht einfach zu sein wagen, sich darum als derwische geben und als solche wilde konzerte veranstalten unter der überschrift »zirkel des gottesgedenkens« (*ḥalqa-i ḏikr*) [299]. Bei den darqāwa werden im »zirkel des gottesgedenkens« (*ḥalqat aḏ-ḏikr*) unisono formeln vorgetragen und dazu gemeinsame bewegungen ausgeführt, aber auch verse zum besten gegeben [300].

Koran und dichtung bei Abū Sa'īd

Bei Abū Sa'īd hören wir nichts von eigentlichen ḏikrversammlungen und auch nichts von zusammensetzungen des samā' mit gottesgedenken

Press 1965, 50-57. Reiner ḏikr mit rhythmisierender trommelbegleitung bei den haddāwa; René Brunel: *Le monachisme errant dans l'Islam, Sidi Heddi et les Heddāwa*, Publ. Inst. Hautes Études Marocaines 48, Paris 1955, 145f, 154ff (teilweise missverständlich ausgedrückt). Reiner samā' zum beispiel bei den 'ammāriyya, ḥamādiša, mawlawiyya. — Weitere angaben über die verschiedene praxis bei Tawfīq aṭ-Ṭawīl: *At-taṣawwuf fī Miṣr*, Kairo 1946, 82-83. Émile Dermenghem: *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris 1954, 303-327.

[296] *Awrād ul-aḥbāb* 2, 193, 18-20.

[297] *Kasr al-aṣnām*, ed. Dānišpažūh, Teheran 1962, 26-27. Zitiert bei al-Muḥaddiṯ al-Qummī: *Safīnat Biḥār al-anwār*, 2, 59-60.

[298] *Tartīb al-madārik* 3, 231, 5.

[299] Ibn-i Muṭahhar: *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa*, 89.

[300] *Rasā'il aš-šayḫ... al-'Arabī ad-Darqāwī*, ed. Ibn al-Ḫayyāṭ, lith. Fez 1318/1901, einleitung 15. Daraus al-Ḥasan b. al-ḥāǧǧ Muḥammad al-Kawhan al-Fāsī aš-Šāḏilī: *Ǧāmi' al-karāmāt al-'aliyya fī ṭabaqāt as-sāda aš-šāḏiliyya*, Kairo 1347, 216.

oder koranlesung. Daraus ist nicht sicher zu schliessen, dass er nicht doch solche gekannt hat. Gelegentlich aber hat Abū Sa'īd parallelen zwischen gedichtversen und koranversen gezogen. Er zitierte einmal in Nēšābūr, angeblich vor Abū Muḥammad al-Ǧuwaynī, vor Qušayrī und Ismā'īl aṣ-Ṣābūnī, den vers:

Ich habe melder dort, wo du bist.
Ich bin keinen atemzug ohne gedenken an dich, freund,

fragte nach einem koranvers gleichen sinnes und verwies dann, als keiner der theologen antworten konnte, auf sure 43,80: »Oder meinen sie, wir wüssten nicht, was sie geheimhalten und insgeheim besprechen? O doch, unsere gesandten schreiben bei ihnen alles auf«[301]. Ein andermal respondierte er einem koranleser immer wieder mit versen[302]. Noch stärker hatte Ǧunayd den wert von gedichten betont. Nachdem er zwei verse über den monismus angeführt hatte, bedauerte ein fragesteller, dass koran und profetensprüche offenbar tot seien. Ǧunayd erwiderte: Der monist entnimmt für den monismus andeutungen schon der geringsten rede[303]. Dazwischen stehen Abū Sahl aṣ-Ṣu'lūkī (gest. 369/980) und Daqqāq. Ṣu'lūkī ersetzte von einem bestimmten zeitpunkt an seine gemeinschaftlichen koranrezitationen am freitag durch einen samā' (*maǧlis al-qawl*)[304], und Daqqāq sah, wie wir erfahren haben, im samā' einen boten gottes[305]. Doch ist das ein weites feld, das wir hier nicht abschreiten können.

Dichtung und musik bei bestattungen

Abū Sa'īd wollte bei seinem leichenbegängnis die rezitation aus dem koran durch den vortrag eines gedichts ersetzt wissen. Als man ihn nach dem koranvers, den man vor seiner leiche hersagen solle, fragte, antwortete er: Das ist allerdings etwas wichtiges. Man trage folgendes gedicht vor:

Was gibt es schöneres in der welt als dies:
Der freund ist zum freund gegangen, der gefährte zum gefährten?
Jenes war alles traurigkeit, dies alles fröhlichkeit.
Jenes war alles reden, dies alles tat.

301 *Asrār* 282-283 (halbverse umgestellt)/Shuk. 353, 15-354, 10. Bāḫarzī: *Awrād*, 2, 206, 8-12 (anderer zweiter halbvers). Der vers auch *Asrār* 339/Shuk. 428, 12.
302 *Asrār* 314, 1-6/Shuk. 395, 12-17.
303 Qušayrī, kap. tawḥīd, schluss/komm. 4, 51.
304 Qušayrī, kap. ḥifẓ qulūb al-mašāyiḫ/komm. 4, 120.
305 Hiervorn 215. Mitteilung Abū Sa'īds selbst.

Diese verse wurden dann von den »lesern« (*muqriyān*) oder »sängern« gesungen, als man die leiche hinaustrug[306].

Abū Sa'īd wollte auch nicht, wie man ihm vorschlug, sure 3, 18, sure 2, 255 oder sure 67, 1 auf seiner grabplatte geschrieben haben — ein satz des profeten verbietet sogar jegliche inschrift auf gräbern[307] —, sondern, wie man es vor ihm oft gehalten hatte und nach ihm oft hielt, verse[308]. Der verfasser der *Ḥālāt*, der in Mēhana gelebt hat, kennt als grabinschrift nur zwei verse. Das stimmt zu Abū Sa'īds verfügung, dieses gedichtchen (*īn qiṭ'a*) hinzuschreiben, wie der verfasser der *Asrār* berichtet[309]. Der verfasser der *Ḥālāt* teilt aber ferner drei verse angeblich des Kuṯayyir 'Azza (gest. 105/723) mit, die der scheich sehr gern gehabt habe[310]. Der verfasser der *Asrār* behauptet nun, alle diese sechs arabischen verse hätten auf der grabplatte gestanden, und zwar in drei schriftarten, immer zwei verse in anderer schrift. Der scheich habe nämlich auch die drei verse Kuṯayyirs auf die grabplatte zu setzen befohlen[311]. Beide nachrichten machen, einzeln genommen, einen zuverlässigen eindruck, und man sollte meinen, die grabinschrift, die bis zur zerstörung des grabes durch die ġuzz 549/1154 zu lesen und nachzuprüfen gewesen war, gehöre zum sichersten, was man zur abfassungszeit der beiden hauptquellen über Abū Sa'īd wusste. Wie erklärt sich der widerspruch? Vielleicht dadurch, dass die vom verfasser der *Ḥālāt* mitgeteilte form der grabinschrift nach dessen zeit, aber vor dem abfassungsdatum der *Asrār*, möglicherweise bei den wiederherstellungsarbeiten nach der zerstörung durch die ġuzz, durch die zweite version ersetzt oder

[306] *Asrār* 355-56/Shuk. 445, 1-8. *Ḥālāt* 121/Shuk. 70, 15-18 (nur erster vers, mit umstellung der halbverse). Simnānī: Titellose abhandlung über das zungenreden, hs. Brit. Mus. Or. 9725, 157a, mit der variante *dīdār* »schau« statt *kirdār* »tat«, worauf Simnānī weitere betrachtungen gründet.

[307] *Concordance*, yuktaba (5, 522, 3).

[308] Vgl. z.b. Faḍlullāh-i Ḫunǧī: *Mihmānnāma-i Buḫārā*, 249/Ursula Ott: *Transoxanien und Turkestan zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Das Mihmān-nāma-yi Buḫārā des Faḍlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī, Übersetzung und Kommentar*, Islamkundliche Untersuchungen 25, Freiburg i.B. 1974, 248-249. *Mahsatī* 1, 22-26. Abū l-Faraǧ al-Iṣbahānī: *Adab al-ġurabā'*, ed. Munaǧǧid, Beirut 1972, 58 (nr 39). Ein theologe, dem ein sohn gestorben war, bevorzugte als grabschrift zwei gedichtverse, weil er nicht worte des korans der verwitterung und der verunreinigung durch menschen und tiere aussetzen wollte — so nach einer anekdote bei Sa'dī: *Gulistān*, ed. Furūġī, Teheran 1316, 163-164/ed. Rustam Aliev, Moskau 1959, 391-392/ed. Ḫazā'ilī, Teheran 1344, 597 (kap. 7, nr 15).

[309] *Ḥālāt* 138/Shuk. 78, 19-22. *Asrār* 356/Shuk. 445, 10-13.

[310] *Ḥālāt* 136-137/Shuk. 78, 1-8. Die verse finden sich nicht in Kuṯayyirs diwan, ed. Henri Pérès, Algier-Paris 1928-1930, wohl aber in *Asrār* 305/Shuk. 384, 14-17.

[311] *Asrār* 356/Shuk. 445, 8-446.

ergänzt und diese zweite version mit einer nachträglich abgeänderten verfügung Abū Sa'īds begründet wurde[312]. Der wechsel der schriftart von je zwei versen zu je zwei versen legt die annahme nahe, dass der alte stein mit den ersten zwei versen erhalten war und die inschrift durch anfügung des zweiten gedichts ergänzt wurde. Der wechsel der schrift innerhalb dieses angefügten gedichts ist damit allerdings nicht erklärt. Achena (347) übersetzt — vielleicht richtig — »zeilen« statt »schriftarten«.

Wie ṣūfiyya und andere fromme zu sterben wussten, hat Qušayrī in einem kapitel seiner *Risāla* geschildert. Darin werden mehrere fälle erwähnt, in denen ein sterbender aufgefordert wird, das glaubensbekenntnis zu sprechen, und statt dessen mit versen antwortet[313]. Mehrfach gewinnt auch die freude über die nähe des ziels, die begegnung mit gott, ausdruck. Dieses ideal frommen verhaltens reicht weit vor die ṣūfik zurück in die anfänge des islams und verbindet diese homines religiosi mit den filosofen. Angeführt wird Sokrates, der vom schwan sagte, dass er beim herannahen des todes aus freude über die aussicht, bald zu seinem herrn Apollon, der sonne, zu kommen, mehr singe; Sokrates habe diesem vogel nicht nachstehen wollen[314]. Nicht angeführt wird Ev. Joh. 14, 28: »Wenn ihr mich liebtet, hättet ihr euch gefreut, das ich zum vater gehe«. Bišr al-Ḥāfī bekannte: »Keiner verzichtet auf das diesseits, ausser er liebt den tod, um seinem herrn zu begegnen«[315]. Anṣārī ruft: »Bei dem gott, ausser dem es keinen gott gibt, einem seligen kommt nie ein schönerer, freudigerer und angenehmerer tag als der, an dem der todesengel an ihn herantritt, am letzten tag, und spricht: Fürchte nichts! Du gehst jetzt zum barmherzigsten barmherzigen, du erreichst deine heimat wieder und schreitest zum grössten fest...«[316] Für Abū l-Faḍl al-Qurṭubī (gest. 662/1264) ist der tod ein hinüberwandern, das den liebenden zum geliebten bringt[317], ähnlich wie es schon Abū Sa'īd al-Ḫarrāz aus dem mund eines sterbenden jungen in Mekka erfahren haben will[318]. Šams-i

[312] Über die zwischenzeit s. hier 19-20. — Zwei grabinschriften in versen, die bestellt und gedichtet, aber nie auf der platte angebracht wurden, für den osmanischen defterdar Uways Bak in Aleppo (gest. 949/1542), in *Durr al-ḥabab* 1, 1, 330.

[313] Vgl. auch Ibn Maryam: *Bustān*, 208.

[314] Edward C. Sachau: *Alberuni's India*, London 1888, 1, 76/Bīrūnī: *Taḥqīq mā li-l-Hind*, Hyderabad 1958, 57-58.

[315] *Ḥilya* 8, 348, untere hälfte.

[316] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 396. *Nafaḥāt*, artikel Abū Bakr-i Sakkāk (187).

[317] Ġubrīnī: *'Unwān ad-dirāya*, 176.

[318] Qušayrī, aḥwāluhum 'inda l-ḫurūǧ min ad-dunyā, am ende/komm. 4, 60.

Tabrēzī verwirft das klagen auch über jemand, der durch gewaltsamen tod verschieden ist: der tötende habe den toten ja aus dem gefängnis des lebens befreit[319]. Er richtet den vorwurf auch an solche, die über den märtyrertod von ʿaliden weinen[320]. Die reihe solcher äusserungen ist lang.

Was aber die verfügung Abū Saʿīds betrifft, bei seinem leichengeleite verse der freude vorzutragen, so ist mir ähnliches aus der zeit vor Abū Saʿīd nicht bekannt. Wohl hatte ein sänger am lager des sterbenden Abū ʿUṯmān al-Maġribī (373/983) in Nēšābūr gesungen[321], aber, soviel wir wissen, nicht im leichenzug. Später ist es jedoch öfters bezeugt. 646/1248-9 starb Ǧamāl ad-dīn Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Yaḥyā b. al-Muḫarrimī, genannt Muḫarrimī, der den koran auswendig wusste und ein buch über die bezähmung der triebseele und zum lob des verstandes geschrieben hatte. Er hatte angeordnet, dass er in Karbalāʾ begraben werde, dass bei seinem leichengeleite kein koranleser singend koran psalmodiere, sondern einige arme (vielleicht ṣūfiyya) aus dem koran im sprechton vortrügen und andere gott lobten und priesen[322]. Als ein küchendiener des Sayf ud-dīn-i Bāḫarzī (gest. 659/1261) in Buḫārā unter der wirkung eines samāʿ starb und am andern morgen zu grabe getragen wurde, verwarf Bāḫarzī im zuge ständig die hände, ging wie ein trunkener bald vor bald hinter der leiche her und sprach dabei immer: »Glückauf (*šābāš*)!« Denn er sah die hohen ehren des verstorbenen[323]. ʿAbdalqawī al-Asnāʾī (gest. 698/1299) in Oberägypten, der dem samāʿ sehr zugetan war, verordnete, dass seine leiche unter tamburin- und rohrflötenklang hinausgetragen werde und klageweiber fernblieben[324]. Das gleiche wird von Bahāʾ ad-dīn Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Kāzarūnī (gest. 773/1372) in Rawḍa (Ägypten), schüler eines Aḥmad al-Ḥarīrī, überliefert[325]. Unglaublicherweise soll sogar Bahāʾ ud-dīn-i Naqšband (gest. 791/1389) in Buḫārā, und zwar mit ausdrücklichem bezug auf Abū Saʿīd, die anweisung erteilt haben, vor seiner leiche den vers zu singen:

[319] *Maqālāt* 268.
[320] *Maqālāt* 271.
[321] Qušayrī, artikel Abū ʿUṯmān al-Maġribī/komm. 2, 13. Pedersen: *Le Tunisien Abū ʿUṯmān al-Maġribī*, 712.
[322] Ibn al-Fuwaṭī: *Al-ḥawādiṯ al-ǧāmiʿa wa-t-taǧārib an-nāfiʿa fī l-miʾa as-sābiʿa*, Bagdad 1932, 236-237.
[323] *Awrād ul-aḥbāb* 2, 200-201.
[324] Udfuwī: *Aṭ-ṭāliʿ as-saʿīd al-ǧāmiʿ asmāʾ nuǧabāʾ aṣ-Ṣaʿīd*, Kairo 1966, 333, pu-ult.
[325] ʿAsqalānī: *Ad-durar al-kāmina fī aʿyān al-miʾa aṯ-ṯāmina*, Hyderabad 1348-50, 3, 488-489 (nr 1311).

Wir sind arme leute, in deine gasse getreten.
  Eine milde gabe von deinem schönen antlitz (erbitten wir)! [326]

Dabei lehnte er den samāʿ ab. Als man 925/1519 in Aleppo die leiche des samāʿfreudigen Muḥammad al-Ḫurāsānī an-Naǧmī hinaustrug, wirbelte sein schüler Qāsim al-ʿAǧamī die ganze strecke bis zum grab um sich selbst, »als wäre er ein wirtel« [327].

Von Mawlānā (gest. 672/1273) war die fröhliche art der bestattung sozusagen als übung eingeführt worden. In seinem kreis waren es nicht länger koranleser und gebetsausrufer, die das musizieren dabei besorgten, sondern eigentliche spielleute. Er erklärte die neuerung, wie es heisst, damit, dass die koranleser vor der leiche nur bezeugten, dass der tote ein muslim und ein gläubiger, die spielleute aber, dass der tote dazu noch ein mensch mit liebe zu gott sei. Ausserdem bestehe wohl grund zur freude und zu danksagungen, wenn der geist endlich aus dem gefängnis des leibes befreit zu gott fliegen dürfe. Zudem ermuntere dies die zurückgebliebenen, tapfer und opfermutig zu sein. Verse aus dem *Maṯnawī* werden angeführt, die die šīʿitischen trauerbräuche um Ḥusayn verurteilen, ein offenkundiges erbstück aus der gedankenwelt Šams-i Tabrēzīs:

Der geist eines herrschers entrann einem gefängnis.
  Was sollen wir da die kleider zerreissen und warum die hände kauen?
Da jene könige der religion waren,
  ist es doch eine zeit der freude, wenn sie die fessel abgestreift haben.
Sie eilten ins fürstenzelt,
  warfen ab den halsblock und die ketten [328].

Als dann Mawlānās stellvertreter und liebling Ṣalāḥ ud-dīn-i Zarkōb zu grabe getragen wurde, gingen acht gruppen spielleute voran, und Mawlānā drehte sich singend mit bis zum ort der bestattung. An das totengebet in absentia auf einen in der fremde verstorbenen schüler schloss Mawlānā einen samāʿ an [329]. Sein sohn Sulṭān-i Walad soll bei der leiche seiner mutter samāʿ gemacht haben [330]. Zur zeit Sulṭān-i Walads (gest. 712/1312) soll ein feind der bewegung, Aḫī Aḥmad,

[326] *Nafaḥāt*, artikel Bahāʾ ud-dīn-i Naqšband (388).
[327] Ibn al-Ḥanbalī: *Durr al-ḥabab*, 2, 1, 35 (nr 375). Ġazzī: *Kawākib sāʾira*, 2, 243, 5-6.
[328] Aflākī 233, 9-234, 7. *Maṯnawī* 6, 797-799 (umgestellt). Einiges bei Eva Meyerovitch: *Mystique et poésie en Islam*, Brügge 1972, 34. Zu Šams hier 246-247.
[329] Firēdūn: *Risāla*, 86. Bei Aflākī 148 befand sich Mawlānā im samāʿ, als er auf übersinnlichem weg vom tod dieses anhängers erfuhr, und verrichtete anschliessend das totengebet in absentia. Viele beispiele für totengebete in absentia bei Ġazzī: *Kawākib sāʾira*.
[330] Aflākī 780, 4.

einspruch dagegen erhoben haben, dass vor der leiche eines verstorbenen spielleute ġazaliyyāt sängen, obwohl sogar dessen eltern es so gewünscht hatten. Aḫī Aḥmad behauptete, das sei eine dem religionsgesetz zuwiderlaufende neuerung. Sulṭān-i Walad entgegnete, diese einrichtung habe ein grosser, Mawlānā, geschaffen und nur ein noch grösserer könne sie wieder aufheben. Wer als kleinerer dagegen angehe, setze sich der strafe der heiligen aus, denn — so fügt der berichterstatter hinzu — »eine schöne neuerung durch heilige entspricht einer unantastbaren satzung (*sunnat*) von profeten«[331], eine aussage, die für die übersteigerung des heiligenkultes durch Sulṭān-i Walad und seinen kreis typisch ist. Walads sohn Čalabī ʿĀrif (Ulu Ârif Çelebi, gest. 719/1320) soll sogar gewagt haben, bei seiner ankunft in Sulṭāniyya, als dort noch trauer um den eben verstorbenen Ūlǧāytū herrschte, sich im enthusiastischen taumel eines lauten samāʿ zu ergehen und, darüber zur rede gestellt, zu antworten: Wenn der könig gestorben ist — nun unser könig (gott) lebt! Wenn ihr trauer tragt — nun die gehorsamen knechte gottes haben freudenzeit![332] Worte, mit denen er verhüllt auch seine genugtuung darüber zum ausdruck bringen wollte, dass der šīʿitische fürst abberufen worden war. Mawlānā selbst hatte verfügt, dass man bei seinem eigenen leichenbegängnis trommeln rühre, tamburin und kesselpauken schlage und ihn tanzend, fröhlich und die hände verwerfend zu grabe trage, damit alle wüssten, »dass die freunde gottes froh und lachend zur begegnung wallen«.

Ihr tod ist ein fröhliches und lustiges leben, ein fest.
  Ihre stätte ist der garten eden bei (?) den paradiesesmädchen.
Ein solcher tod ist mit samāʿ etwas schönes,
  da ihn ein schöner und hübscher geliebter begleitet[333].

Ein sonst unbeglaubigter vers Mawlānās unterstreicht diese freude:

Wenn dann der ruf »appell« ertönt,
  ziehen wir tanzend durchs tor hinein[334].

Sein sohn Sulṭān-i Walad soll im sterben den vers gesprochen haben:

Heute nacht ist die nacht, in der ich freude erlebe.
  Ich erlange befreiung von meinem selbst[335].

[331] Aflākī 823, 11-824, 12.
[332] Aflākī 861-862.
[333] Sulṭān-i Walad: *Waladnāma*, 112. Einige verse bei Molé: *Danse*, 244. Furūzānfar: *Risāla dar taḥqīq-i aḥwāl u zindagānī-i Mawlānā*, 110. — Firēdūn: *Risāla*, 115-116; Aflākī 590-593, zum misserfolg der naturwidrigen anweisung.
[334] Firēdūn: *Risāla*, 113.
[335] Aflākī 822, 16.

In wirklichkeit war jedoch die folge von Mawlānās tod ein grosses heulen, und andeutungen verraten, dass die stimmung bei solchen leichenbegängnissen zwischen lachen und weinen schwankte. Nach dem verschwinden, vielleicht der gewaltsamen beseitigung, Šams-i Tabrēzīs machte Mawlānā samā' und dichtete trauerlieder (*ġazaliyyāt-i marṯiya*)[336]. In der nacht des totenmahls (*'urs*) für Ṣalāḥ ud-dīn-i Zarkōb wurden lieder, aber auch trauergedichte vorgetragen[337]. An der beerdigung Mawlānās sangen zwanzig gruppen von spielleuten die trauerlieder, die Mawlānā hatte aufschreiben lassen, die musikinstrumente erklangen, aber auch koranleser liessen sich hören, ja christen und juden betrauerten den heimgegangenen[338].

In den zusammenhang der angedeuteten entwicklung fügt es sich, dass der dichter Amīr Ḫusraw-i Dihlawī in seinem epos *Mağnūn u Laylē* (verfasst 698/1299) das leichengeleite Laylēs und den tod Mağnūns anders schildert als über hundert jahre vor ihm Niẓāmī. Bei Dihlawī gesellt sich Mağnūn zum leichenzug seiner geliebten, geht lachend voraus, ohne den schmerz und das brandmal der leidtragenden, singt und tanzt, trägt verse der verzückung und des ausnahmezustandes und ein liebeslied der vereinigung (*ġazal-i wiṣāl*) vor[339]. Natürlich ist die vereinigung mit Laylē gemeint. Nach Laylēs grablegung springt er ihr nämlich nach und stirbt an ihrer seite.

Musik am grabe war und blieb für die strenggläubigen ein stein des anstosses. Als 929/1523 bei der beerdigung Ibn al-Baylūnīs in Aleppo eine ṣūfīgruppe musik machte, musste sich ein theologe, der sich darüber beschwerte, den hinweis gefallen lassen, andersdenkende nicht so rasch zu verurteilen und wenn schon, dann es ihnen direkt zu sagen[340].

Gelegentlich wurde nach einer bestattung am frischen grab auch ein »gottesgedenken« (*ḏikr*) abgehalten, so 951/1544 in Aleppo: der scheich »begann mit dem gedenken gottes, und die leute sprachen es mit in einer stunde, die denkwürdig war«[341].

336 Aflākī 685, 10.

337 Aflākī 731, 3-12. Furūzānfar: *Risāla dar taḥqīq*, 110. Das todesjahr Zarkōbs ist unsicher: 657/ende 1258 oder 662/1263-4 (Ritter: *Philologika XI*, Der Islam 26, 1940, 125), nach Gölpınarlı aufgrund der sarkofaginschrift 1. muḥarram 657/29. dez. 1258 (Ritter in EI², artikel Djalāl al-Dīn Rūmī).

338 Aflākī 592-3.

339 *Mağnūn u Laylē*, ed. Muḥarramov, Moskau 1964, 251, 19-21. Muḥammad Ġunaymī Hilāl: *Laylā wa-l-Mağnūn fī l-adabayn al-'arabī wa-l-fārisī*, Kairo 1954, 109. Agâh Sirri Levend: *Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun hikâyesi*, Ankara 1959, 40.

340 *Durr al-ḥabab* 2, 1, 363-364.

341 *Durr al-ḥabab* 1, 2, 596, 1-2.

Die geschichtliche verbindung zwischen dem ṣūfischen begräbnis mit musik und tanz und dem nichtchristlichen tanz von weibern zu pauken und trommeln bei bestattungen, den Barhebraeus verbietet, ist noch nicht untersucht[342]. Fröhliches sterben und fröhliche leichenbestattungen werden gern als mirabilia fremder völker und gemeinschaften berichtet. Al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī (4./10.jh.) erzählt, dass sich gewisse inder unter dem klang von saiteninstrumenten, zimbeln und trommeln vor die brennende grube begeben, in die sie sich stürzen wollen[343]. Nach Hans Schiltberger sollen bei den qıpčaqen unverheiratet gewesene burschen nach ihrem tod mit spielleuten fröhlich zu grabe getragen worden sein, gleichsam als hielten sie jetzt hochzeit[344], die tscherkessen dagegen hätten einen vom blitz erschlagenen in einer truhe auf einen baum gelegt und drei tage tänze um den baum und ein gelage veranstaltet[345]. Nach ʿAzzāwī weinen die kākā'iyya nicht über einen toten und begeben sich mit trommeln in grossem staat an sein grab[246].

Beeinträchtigung des ritualgebets durch dichtung und musik

Die leiden, die Ḥallāǧ trafen, wurden vielfach darauf zurückgeführt, dass ein scheich ihn verflucht habe, als er ihm sagte, er schreibe ein gegenstück zum koran[347]. Dass die gegen Abū Saʿīds zeitgenossen Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī (gest. 449/1057) erhobene anschuldigung, er habe mit seiner kunstprosa *Al-fuṣūl wa-l-ġāyāt* dem koran etwas gleichwertiges an die seite stellen wollen, auf unkenntnis dieses werkes beruht, hat August Fischer nachgewiesen[348]. Doch wurde 666/1267-8 ein dichter namens Ibn al-Ḫaškarī, wohnhaft in Nuʿmāniyya zwischen Bagdad und Wāsiṭ, verklagt, unter anderm weil er seine eigene dichtung über den koran stelle. Wie der regent in Nuʿmāniyya vorüberkommt und ihn der dichter in langen versen begrüsst, erschallt

[342] A.J. Wensinck: *Über das Weinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens*, Festschrift Eduard Sachau, Berlin 1915, 33.

[343] *Al-badʾ wa-t-taʾrīḫ* 4, 16.

[344] *Hans Schiltbergers Reisebuch*, ed. V. Langmantel, Tübingen 1885, 40, 14-29.

[345] Ib. 63, 30-64, 6. Zum brauch der baumbestattung hatte Karl Meuli vor seinem tod eine arbeit in vorbereitung. Sie erscheint in seinen *Gesammelten Schriften*, bd 2, Stuttgart-Basel.

[346] ʿAbbās al-ʿAzzāwī: *Al-kākāʾiyya fī t-taʾrīḫ*, Bagdad 1949, 63.

[347] Qušayrī, kap. ḥifẓ qulūb al-mašāyiḫ (gegen ende)/komm. 4, 121.

[348] *Der »Koran« des Abu l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī*, Berichte über die Verh. d. Sächs. Ak.d. Wiss. Leipzig, Phil.-hist. Kl. 94, 1942, 2. Heft.

der gebetsruf. Der dichter will den hohen herrn davon ablenken und fordert ihn auf, einmal auf etwas neues, nicht immer auf uralt bekanntes zu hören. Damit gilt seine schuld als erwiesen, und der regent lässt ihn am andern tag ermorden[349]. Als der frühislamische dichter Munāzil al-Minqarī ein gedicht vortrug, während die andern das gebet verrichteten, fragte der chalife 'Umar I: Wer ist der verfluchte? Worauf ihm diese bezeichnung »der Verfluchte« (al-La'īn) als name blieb[350]. Auch die haddāwa in Marokko lassen es oft am nötigen eifer für das ritualgebet fehlen und ziehen ihr gottesgedenken und ihre narkotika vor[351]. Das *Qābūsnāma* verurteilt nichtṣūfiyya, die sich zu sittenrichtern aufschwingen und die ṣūfiyya darauf aufmerksam machen zu müssen glauben, dass jetzt die zeit zum gebet gekommen sei, denn ṣūfiyya brauchten solche ermahnungen nicht[352]. Ǧullābī stellt Šiblī, mit Basṭāmī und Ḥuṣrī, zu denen, die zwar ständig in mystischer entrückung gewesen, zu den gebetszeiten aber immer zu sich gekommen seien, um das gebet nicht zu versäumen[353] — ein schon in der formulierung die graue theorie verratender rückblick. Das motiv vergessen des ritualgebets unter dem einfluss einer liebe, die alles hinter den gedanken an den geliebten zurücktreten lässt, findet sich jedoch schon in einem angeblichen vers Maǧnūns[354] und soll gerade von Šiblī auf die ṣūfische liebe zu gott übertragen worden sein:

Ich vergass heute infolge meiner liebe mein ritualgebet.
Ich kann nicht mehr zwischen meinem morgen und meinem abend unterscheiden[355].

Abū Sa'īd soll nun einmal bei einer einladung in Qāyin, als er mitten in der verzückung eines samā' angerufen wurde, es sei zeit zum gebet, weitergetanzt und zurückgerufen haben: »Wir sind schon beim gebet[356]«. Er setzte also den samā' oder die ekstase im samā' dem wichtigsten gottesdienst des islams, dem ritualgebet, gleich und unterliess das gebet. Das vorkommnis kann historisch sein, aber im

[349] Ibn al-Fuwaṭī: *Ḥawādiṯ ǧāmi'a*, 359. Nuwayrī: *Ilmām*, 2, 200, 1-8.

[350] 'Abdalqādir al-Baġdādī: *Ḫizānat al-adab*, Kairo 1967 ff, 3, 209 (randzählung 1, 531).

[351] René Brunel: *Le monachisme errant dans l'islam*, Paris 1955, 156-157.

[352] *Qābūsnāma*, Teheran 1967, 257, 2-4/ed. Nafīsī 188, 5-7/Reuben Levy: *A Mirror*, 254-5.

[353] *Kašf* 330, 14-331, 10/Nicholson 257-8.

[354] Nicht in der ausgabe seines diwans von Şevkiye İnalcık, Ankara 1967.

[355] Sulamī 344, 14/Pedersen 350, 7-8 (var.). *Nafaḥāt*, s.v. Abū Bakr aš-Šiblī (181). *Dīwān Abī Bakr aš-Šiblī*, ed. Šaybī, 157.

[356] *Asrār* 240/Shuk. 293, 12-294, 5. Nicholson: *Studies*, 60-61. Hiervorn 110.

grundverlauf, ja sogar bis in entscheidende partien des wortlauts, zeichnet sich dahinter eine ältere geschichte ab, die nur an die stelle des samāʿ den koranvortrag setzt. Es ist die geschichte von ʿUmar I: Dieser pflegte, wenn er sich mit anderen profetengenossen zum anhören einer sure des korans versammelte, zu Ibn Masʿūd zu sagen: »Erinnere uns (*ḏakkirnā*) an unsern herrn!« Dann konnte er sich die lesung anhören, bis die zeit des gebets schon weit vorgeschritten war. Hiess es dann: O fürst der gläubigen, das gebet, das gebet! so gab er nur zurück: Sind wir etwa nicht schon in einem gebet? Wobei er, wie der berichterstatter anfügt, an sure 29, 45 gedacht haben dürfte: »Aber gottes zu gedenken (*ḏikr allāh*) ist grösser (als das gebet)«[357]. Später behauptet einer, eine zeitlang als augenzeuge mit angesehen zu haben, wie der lange in Bagdad wirkende ʿAbbādī (gest. 547/1152) jeden abend versprochen habe, das vorgeschriebene nachtgebet gleich nach dem samāʿ nachzuholen, aber jedesmal ohne gebet schlafen gegangen sei[358]. ʿAbbādīs älterer zeitgenosse Aḥmad-i Ǧām (gest. 536/1141) warnt vor leuten, die dem samāʿ so ergeben sind, dass sie ihm das ritualgebet opfern[359]. Die erste frage, die der richter von Almeria den klägern gegen Abū Marwān al-Yaḥānisī stellte, war die, ob er über dem tanz beim samāʿ das ritualgebet vernachlässige, und bekam zu hören, dass das nicht der fall sei[360], womit der einzige straftatbestand dahinfiel. Sulṭān-i Walad dagegen, dem ein hohes geistiges gebet vorschwebt und für den der irdische vollzug alle möglichen formen annehmen kann, erkennt auch den samāʿ als eine solche form an[361].

Diese auffassung ist vorgebildet bei seinem vater Mawlānā[362]. Mawlānā schliesst eine erzählung an, die das motiv mit einer vergottung

[357] *Qūt* 1, 91, untere hälfte. Der satz, den Mawlānā in einer samāʿverzückung ausgerufen haben soll: »Ich sehe nichts, ohne gott darin zu sehen« (Aflākī 110, 8-9), stammte auch nicht von ihm selber und kann trotzdem von ihm gesprochen, das heisst nachgesprochen, worden sein.

[358] ʿAsqalānī: *Lisān al-Mīzān* 6, 52-53, zitiert im vorwort zu ʿAbbādī: *At-taṣfiya fī aḥwāl il-mutaṣawwifa*, seite zweiundzwanzig. Rōzbihān lässt sich in der samāʿ-verzückung nicht zum chalifen rufen; *Rūzbihānnāma* 198, 5-6.

[359] Aḥmad-i Ǧām: *Miftāḥ un-naǧāt*, Teheran 1347, 193, 4-3 v.u.

[360] *Tuḥfat al-muġtarib*, RIEM 27, 1972-3, 110. Hier 229. Den sündhaften übelstand beklagt rückblickend der historiker Salāwī (gest. 1315/1897) für den muslimischen westen, wo besonders seit dem 10./16. jh. die ritualgebete hinter den ḥaḍras der ṣūfischen orden mit ihren konzerten und tänzen oft hätten zurücktreten müssen und diese irren veranstaltungen sogar als das beste mittel betrachtet worden seien, sich gott zu nähern (Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ḫālid an-Nāṣirī as-Salāwī: *Al-istiqṣā li-aḫbār duwal al-maġrib al-aqṣā*, Casablanca 1954, 1, 142-6).

[361] *Waladnāma* (verfasst 690/1291) 88, im prosatext.

[362] *Fīhi mā fīh* 11, 16-12, 4. *Mevlânânın mektubları*, nr 19, p. 23-24.

des scheichs verbindet: Die novizen seines vaters Bahā'-i Walad hätten diesen zum gebet gerufen. Er sei aber in seiner versenkung geblieben. Zwei novizen hätten bei ihm verharrt, die andern hätten das vorgeschriebene ritualgebet verrichtet. Da habe einer mit seinen äusseren augen gesehen, dass die, die das regelrechte ritualgebet ausführten, in wirklichkeit den rücken der gebetsrichtung zugekehrt hätten und nur der scheich und seine beiden getreuen nach Mekka geschaut hätten. Das bedeute: Der scheich, der, dem spruch »sterbt, bevor ihr sterbt« gemäss, seinem ich abgestorben und in gott vernichtet ist, ist zum licht gottes geworden, und jeder, der sich vom licht gottes abwendet, kehrt im grunde genommen der gebetsrichtung den rücken zu[363]. An einer andern stelle vergleicht Mawlānā den sänger beim samā' mit dem vorbeter beim ritualgebet: Die leute folgen ihm genau. Wenn er gewichtig singt, tanzen sie gewichtig. Wenn er leicht singt, tanzen sie leicht. Damit zeigen sie, dass sie im innern den geboten und verboten gottes genau folgen[364]. Er soll den samā' unumwunden als das »ritualgebet der liebenden« (*namāz-i 'uššāq*) bezeichnet[365], ja das verhalten Abū Sa'īds, wie es in unserer geschichte erzählt wird, in neuer form nachgespielt haben: Als man einmal vor Mawlānā die fiedel spielte und Mawlānā in verzückungen war, soll ein derwisch plötzlich zum »zweiten gebet«, das heisst zum nachmittagsgebet, gerufen haben. Da habe Mawlānā erwidert: Nein, nein, jenes »andere gebet« ist nicht dieses andere gebet! Beide sind zwar rufer gottes, aber das eine ruft das äussere zum dienst, dieses unser anderes dagegen ruft das innere zur liebe und zur erkenntnis gottes[366].

Firēdūn will bei den teilnehmern am samā' gebetsbewegungen erkennen: stand, verneigung, fussfall, womit sie »wie beim ritualgebet« den geliebten anbeteten[367]. Aflākī verwendet, auf autorität ungenannter gewährsleute, den ausdruck »den gottesdienst des musikhörens verrichten«[368].

Šams-i Tabrēzī sprach sich ausdrücklich gegen das unterlassen des ritualgebets aus, jedoch ohne dabei den samā' als vermeintlichen

[363] *Fīhi mā fīh* 12, 5-14; 75, 5-12. *Mevlânânın mektubları*, nr 19, p. 24, mit nachtrag p. 154 (ohne den namen Bahās). Šams-i Tabrēzī: *Maqālāt*, 284, 4-10 (»Mawlānā mit sich selbst beschäftigt«). Firēdūn: *Risāla*, 16. Aflākī 184, 9-15 (samā' ersetzt durch weisheitsvortrag).

[364] *Fīhi mā fīh* 137, 2-5.

[365] Aflākī 394, 15.

[366] Aflākī 395, 1-5.

[367] Firēdūn: *Risāla*, 67.

[368] Aflākī 187, 18 (*ba-'ibādat-i samā' qiyām numūdan*). Hier 230.

ersatz zu erwähnen. Er wandte sich, wie viele vor und nach ihm, nur gegen die, die glaubten, die innere frömmigkeit enthebe sie der äusseren werke, was nach Šams-i Tabrēzī dem gebot, dem profeten nachzufolgen, zuwiderläuft[369]. Avicenna hatte über das äussere ritualgebet ein inneres gestellt, das er mit der erkenntnis gottes identifizierte, aber damit das äussere, dem körper zugewiesene nicht etwa abschaffen oder für überflüssig erklären wollen[370].

Andere, meist etwas verstörte ṣūfiyya haben hie und da dichtung mit dem ritualgebet vermischt. Rōzbihān-i Baqlī (gest. 606/1209), der selber bis vor den tod samā' übte, soll einmal beim ritualgebet von einer verzückung überwältigt die lesung abgebrochen und folgende zwei verse in šīrāzer mundart gesprochen haben:

Der eine fühlt sich wohl bei rebhuhn und falke.
  Der andere fühlt sich wohl bei askese und gebet.
Armselig Rōzbihāns herz,
  das sich schon bei einem geheimnis wohlfühlt.

Alle anwesenden entfernten sich wegen dieses verstosses gegen die gültigkeit des ritualgebets bis auf sieben personen, die dafür einen hohen grad religiöser vollkommenheit erreicht haben sollen[371]. Nach ähnlichem modell ist die geschichte von Bābā 'Alīšāh-i Maǧḏūb in Harāt aufgebaut. Wie er als vorbeter einen vers zu gehör bringt, verlässt der gelehrte Sayf ud-dīn Aḥmad-i Taftāzānī das gebet, aber Ǧāmī (gest. 898/1492) vollendet es. Taftāzānī weiss wohl, dass er damit einen besonderen segen unwiederbringlich verloren hat, hält jedoch die einhaltung der formalen vorschriften für gottwohlgefälliger[372]. In der Mešreblegende rezitiert der narr Mešreb in einem frühgebet als vorbeter zwei verse des Ḥāfiẓ, wird darüber zur rede gestellt und verteidigt sich mit der seltsamen ansicht, dass am jüngsten tag koran und sunna sowieso den menschen aus dem herzen gewischt seien und man dann auch mit Ḥāfiẓ beten könne[373]. Abū l-'Abbās

[369] *Maqālāt* 61-62.

[370] *Risāla fī māhiyyat aṣ-ṣalāh*, bei M.A.F. Mehren: *Traités mystiques... d'Avicenne*, IIIᵉ fascicule, Leiden 1894, 28-43. Gardet: *La connaissance mystique chez Ibn Sīnā*, 51, anm. 1. Richard Walzer: *Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen*, Miscellanea mediaevalia 1, Antike und Orient im Mittelalter, ed. Paul Wilpert, Berlin 1971, 192f.

[371] Randglosse nicht vor dem 10./16. jh. in der hs. Ġanī von Rōzbihān-i Baqlī: *'Abhar ul-'āšiqīn*, abgedruckt in *Rāhnimāy-i kitāb* 13, 1971, 727, und *'Abhar ul-'āšiqīn*, ed. Ǧawād-i Nūrbaḫš, Teheran 1349, 129, nr 12.

[372] 'Ubaydullāh-i Harawī, bei Fikrī-i Salǧūqī: *Mazārāt-i Harāt*, [Kabul] ohne jahr, 1, 139-140.

[373] Martin Hartmann: *Der islamische Orient* 1, 170-171.

al-Qāsim as-Sayyārī (gest. 342/953) in Marw schlug einen vers vor, den man verwenden könnte, wenn man mit versen das ritualgebet verrichten dürfte[374].

Mag an diesen erzählungen auch manches erfunden sein, so ist doch bei Yaḥyā Bāḫarzī der wunsch der vater des gedankens, wenn er behauptet, kein scheich habe aus dem samā' einen brauch und eine moralische qualität gemacht oder wegen des samā' litaneien und gottesdienstliche pflichten vernachlässigt[375].

»Der tänzer unserer lieben frau«

Im kreise Abū Sa'īds konnte der tanz selbst auch den charakter einer leistung für gott, einer menschlichen handlung zu ehren gottes, annehmen. Die eine geschichte, die uns darüber mitgeteilt wird, ist alles andere als zweifelsfrei, sie zeigt aber, mit welchen gedankengängen der samā' bei den anhängern Abū Sa'īds und vielleicht von ihm selbst verknüpft wurde. Ibn-i Bākōya, der samā' und tanz ablehnte, hörte im traum dreimal hintereinander die aufforderung: »Erhebt euch und tanzt für gott (*lillāh*)!« Am morgen besuchte er den scheich und hörte, wie dieser im haus sagte: »Erhebt euch und tanzt für gott!«[376] Der bericht will nur eine bekehrung zum samā' schildern und keineswegs den tanz als eine notlösung hinstellen, die gott als gottesdienst gelten lässt, falls ihm ein mensch nichts anderes zu bieten hat. Aber dieser tanz erinnert an eine christliche legende, in der der tanz die einzige kunst ist, mit der ein armer mann gott anzubeten weiss, an die legende vom »tänzer unserer lieben frau«, die in Frankreich ende des 12.jh. n. Chr. entstanden ist[377]. Ein überalterter gaukler möchte in einem kloster mitsingen und mitbeten, kann aber nur tanzen. Also tanzt er in einer unterirdischen kapelle vor dem bild der mutter gottes sein ganzes repertoire durch, bis er erschöpft hinfällt. Der abt, der zugesehen hat, ist gerührt und muss dieses bemühen im höchsten grad anerkennen. Als mögliches muster dieser legende wird die antike geschichte eines alten schauspielers angegeben, der täglich auf dem kapitol komödie spielte, um den göttern eine freude zu bereiten[378]. Das motiv des gottesdienstes, der auch dann an-

[374] Sulamī: *Ṭabaqāt* 446, 14-17/Pedersen 468, 3-6. *Taḏk*. 2, 305, 20-23 (var.).

[375] *Awrād ul-aḥbāb* 2, 229, 1-2.

[376] *Asrār* 93-94/Shuk. 109, 1-16.

[377] *Del tumbeor Nostre-Dame*, übersetzt und kommentiert von Wilhelm Hertz: *Spielmannsbuch*², Stuttgart 1900, 237-242; 419-420.

[378] Hertz ib. 419.

genommen wird, wenn er mit einfachern oder andern als den vorgeschriebenen mitteln durchgeführt wird, sofern er nur aus tiefem herzen kommt, ist im westen noch in anderer form bekannt. Ein weiser bischof soll ein mütterchen, das nur »o« beten konnte, versichert haben, dass ihr gebet mehr wert sei als seine eigenen regelrechten gebete[379].

Im islamischen orient ist das motiv, so gesehen, zwar ebenfalls weit verbreitet, enthält aber statt der figur des tänzers oft die eines musikanten, und in den meisten fällen ist es nicht reine gottesverehrung, die den verzweifelten künstler zur ausübung seines berufes im dienste gottes treibt, sondern ein wunsch, dessen erfüllung er nur noch von gott erwartet. Eine auswahl solcher geschichten erhält man durch zusammenstellung der belege, die Émile Dermenghem[380], Hellmut Ritter[381] und Badī' uz-zamān-i Furūzānfar[382] im einzelnen gesammelt haben. Der grundgedanke liegt jedoch schon in einer geschichte vor, in der der arme schlucker dem helfer überhaupt nichts vorweisen kann, sondern sich ihm einfach als gast aufdrängt. Das ist die geschichte des mystikers Tīnātī (gest. nach 340/952). Als dieser mittellos nach Medina kam und fünf tage nichts zu essen hatte, begab er sich ans grab des profeten, ernannte sich zu dessen gast und legte sich hinter der kanzel schlafen. Im traum erschien ihm Mohammed mit Abū Bakr, 'Umar und 'Alī und gab ihm ein fladenbrot. Er ass sofort die hälfte. Als er erwachte, lag die andere hälfte tatsächlich neben ihm[383]. Dem stamm dieser geschichte, mit dem stummen bittsteller, lassen sich morfologisch der typus mit dem »plappernden« oder »stammelnden« und der typus mit dem »musizierenden« bittsteller aufpfropfen.

Der plappernde typ ist zum beispiel bei Ǧāmī vertreten, in dessen *Subḥat ul-abrār* ein nichtaraber in die gesellschaft einiger araber gerät, die sich über kamele, sänften, trockentäler, küsten und derartiges unterhalten, und glaubt, das seien fromme gebete (da er das arabische nur als sprache der religion kennt). Er spricht alles nach und erreicht für seine aufrichtigkeit gottes vergebung[384]. Die macht des glaubens,

[379] Jean-Jacques Rousseau: *Confessions*, teil 2, buch 12.

[380] *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris 1954, 13 f. Aus ihm meine kenntnis Rousseaus.

[381] *Das meer der seele*, Leiden 1955, 80, unten.

[382] *Šarḥ-i Maṯnawī-i šarīf*, Teheran 1346-8, 1, 753 ff.

[383] Sulamī 370, 7-371, 2/Pedersen 382, 7-383, 5.

[384] *Subḥat ul-abrār*, 'iqd 27, lith. Teheran 1353 š/1313 q, 156-157/*Haft awrang* 536-537.

der aufrichtigkeit, der wahrhaftigkeit, die alles wissen überholt und ungebildete türken und indische götzendiener, aber auch christen und muslime bei ihren bemühungen zu verblüffenden ergebnissen bringt, haben Awḥad-i Kirmānī, Mawlānā, Bahā'-i Walad und andere oft hervorgehoben [385].

Das älteste beispiel für den musizierenden typ liefert unser Abū Sa'īd. Ein alter pandoraspieler, der nirgends mehr ankommt und sogar von seiner familie verjagt worden ist, geht auf den friedhof Ḥīra bei Nēšābūr, um wenigstens gott etwas vorzuspielen, damit dieser ihm etwas zu essen gibt. Die ganze nacht spielt er für gott auf der langhalslaute und schläft am morgen erschöpft ein. Gott aber erhört sein flehen und schickt eine frau, die fürbitte sucht, mit einem geldbetrag zu Abū Sa'īd. Der scheich weiss wie immer durch hellsicht, was sich auf dem friedhof zugetragen hat, und lässt dem armen musikus das geld, das er selber nicht minder nötig hätte, auf den friedhof bringen. Dafür erhält er dann am andern tag den doppelten betrag durch einen andern spender [386]. Diese geschichte hat 'Aṭṭār in sein *Muṣībatnāma* eingearbeitet [387]. 'Aṭṭārs lehre ist: Die leute mit beschränktem verstand haben es leicht. Frechheit ist ihnen, weil sie verrückt sind, erlaubt. Eine abweichende fassung mit dem chalifen 'Umar I als helden statt Abū Sa'īd und mit Medina als schauplatz statt Nēšābūr gibt Mawlānā [388]. Ḫwāǧōy-i Kirmānī bedient sich der geschichte, um den sinn seiner dichtung *Rawḍat al-anwār* (verfasst 743/1342-3) zu beschreiben. Er selber sei jener spielmann [389]. Dermenghem bringt versionen aus Nordafrika, eine mit einem flötenspielenden hirten und eine mit einem trompetenblasenden neger.

Verwandtschaft mit dem motiv hat auch die erzählung von dem hirten, der gott aus lauter verehrung schuhe nähen, kleider waschen, die läuse töten will, oder von dem steinhauer, der für gott ein haus baut, um ihn zu bewirten. Der hirt in der einen, der steinhauer in der andern fassung wird von Moses für den unfug und die falsche gottesvorstellung gescholten, von gott selber aber angenommen [390].

385 *Manāqib-i Awḥad* 77-79. *Fīhi mā fīh* 89, 8-10. Aflākī 460-462. Bahā'-i Walad: *Ma'ārif* [1] 317-319, 377-378, 380; [2] Teheran 1338, 179-180 (mit parallelen in 1, 283 f und 1, 303).

386 *Asrār* 116-117/Shuk. 138, 15-140, 5.

387 *Muṣībatnāma*, maqāla 38, lith. Teheran 1354, 417-418. Ritter: *Meer der seele*, 80.

388 *Maṯnawī* 1, 1913-1916; 2072-2090; 2104-2108; 2161-2222.

389 *Rawḍat ul-anwār*, Teheran 1306, 53-55.

390 *Maṯnawī* 2, 1720 ff. Jes P. Asmussen: *Studies in Judeo-Persian Literature*, Leiden 1973, 68-73.

Da diese legende auch in der jüdisch-persischen überlieferung erscheint, ist bewiesen, dass der grundgedanke auch bei den juden Persiens anklang gefunden hat.

Der tanz zum lobe gottes findet sich später in Marokko beim stifter des ordens der darqāwa ʿAlī al-Ǧamal (gest. 1779 n.Chr.). In seinem geistlichen vermächtnis an al-ʿArabī b. Aḥmad ad-Darqāwī (gest. 1239/1823) führt er das tanzen zum lobe gottes auf Ǧaʿfar b. Abī Ṭālib, den allbekannten Ǧaʿfar aṭ-Ṭayyār (gest. 8/629), zurück[391].

Beim bori im Sudan tanzt eine frau zu ehren des profeten[392], sozusagen eine »tänzerin unseres lieben herrn«.

Musik im paradies

Manche filosofierende muslime, auch ṣūfiyya, haben in der kreisbewegung der sfären den ausdruck einer liebe von deren geistwesen zu gott gesehen und im tanz der verzückten hienieden die menschliche entsprechung dazu gefunden[393]. Manche haben in der musik eine erinnerung an den klang der stimme, mit der gott in der präexistenz die menschen angesprochen hatte, und eine wiedererweckung der liebe zu gott durch diese erinnerung entdecken wollen. Auf diese theorien ist hier nicht einzugehen. Die umkreisung des gottesthrones durch die engel, wie sie in sure 39, 75 beschrieben wird, eignete sich nicht zum gleichnis für den samāʿ, da die engel gott wohl preisen und ihm huldigen[394], ihn aber nicht lieben, sondern nur fürchten[395]. Der wahre ṣūfī denkt jedoch daran, wenn er auf der pilgerfahrt in Mekka den umgang um die kaʿba vollzieht[396].

Ein anderes ist die frage, ob es auch im paradies samāʿ gebe. Diese frage wird von zoroastriern und von muslimen bejaht. In den beiden neupersischen versifikationen des *Ardā-Wirāz-nāmag*, aus dem 7./13.jh. und vom jahr 902/1532, kommen die menschen, die auf erden schädliche tiere getötet haben, im paradies an einen ort, wo sie flöte spielen und

[391] Louis Rinn: *Marabouts et Khouan*, Algier 1884, 233. Danach Octave Depont et Xavier Coppolani: *Les confréries religieuses musulmanes*, Algier 1897, 503, unten.

[392] Rudolf Kriss und Hubert Kriss-Heinrich: *Volksglaube im Bereich des Islam*, Wiesbaden 1960-1962, 2, 193.

[393] Die Treuen Brüder, bei Nicholson: *Maṯnawī*, bd 8, 144. Daylamī: *ʿAṭf al-alif*, 40. Yaḥyā as-Suhrawardī: *Ḥikmat al-išrāq*, bei Henry Corbin: *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi*, Bibliothèque Iranienne 2, Teheran-Paris 1952, 242, 4-7, und seine schule. Auch sonst.

[394] Josef Henninger: *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 10, Schöneck/Beckenried 1951, 63, oben.

[396] Sure 16, 50.

[396] *Lumaʿ* 172, 7-9.

tanzen[397]. Sure 30, 15: »Die gläubig waren und getan haben, was recht ist, finden auf einer aue ergötzung«, wird von Muǧāhid so erklärt: »Das ist der samāʿ der schönäugigen und grossäugigen (paradiesesmädchen) mit den reizenden stimmen, die da sagen: Wir sind die ewigen und sterben nie, wir sind im glück und geraten nie ins elend«[398], anonym auch: »Wenn die schön- und grossäugigen im paradies singen, erblühen dort die bäume«[399]. Auf die frage eines beduinen, ob im paradies samāʿ zu erwarten sei, soll der profet geantwortet haben: »Ja, beduine. Im paradies fliesst ein bach, an dessen ufern weissgesichtige, palmblattartige jungfrauen weilen, das heisst sie sind so zart und schlank wie palmblätter. Sie singen mit schöneren stimmen, als die menschen je gehört haben«. Nach anderer überlieferung stehen im paradies bäume mit silbernen glöcklein. Jedesmal wenn die paradiesbewohner samāʿ haben wollen, schickt gott unter dem thron hervor einen wind, der dann in diese bäume fährt und die glöcklein in bewegung setzt, so dass ein klang ertönt, der die leute auf erden, wenn sie ihn hörten, vor entzücken sterben liesse[400].

Als aber Abū Saʿīd gestorben war, sah ihn ein derwisch im traum und fragte ihn: Du bekundetest im leben eine grosse leidenschaft für den samāʿ. Wie steht es jetzt damit? Er erhielt zur antwort den vers:

Nach den melodien des Mawṣilī[401] und den klängen der orgel
hat mir die stimme des schönen jedes bedürfnis genommen[402]

Es wären also, in der auffassung dieses träumers, die hilfsmittel, die erinnerungszeichen, die blossen nachklänge der wahren musik für Abū Saʿīd im jenseits dahingefallen, er hätte nach dem tod die stimme seines herrn selbst vernommen.

· Totenfeiern

Doch hatte Abū Saʿīd seinen jüngern noch kurz vor dem tod ans herz gelegt, gerade an seinem grab immer wieder samāʿ abzuhalten,

[397] Dastur Kaikhusru Dastur Jamaspji Jamasp Asa: *Arda Viraf Nameh*, Bombay persischer text 13. Christian Bartholomae: *Die Zendhandschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek in München*, München 1915, *45, hs. M 20, 8, 72b, unten.

[398] Qušayrī, kap. samāʿ/komm. 4, 134.

[399] Ib./komm. 4, 143.

[400] *Awrād ul-aḥbāb* 2, 180, 14-181, 4.

[401] Gemeint ist wohl nicht Ibrāhīm, sondern dessen sohn Isḥāq al-Mawṣilī (gest. 235/850); Eckhard Neubauer: *Musiker am Hof der frühen ʿAbbasiden*, diss. Frankfurt M. 1965, 187. Zu Isḥāq s. J.E. Bencheikh: *Les musiciens et la poésie. Les écoles d'Isḥāq al-Mawṣilī (m. 235 H.) et d'Ibrāhīm al-Mahdi (m. 224 H.)*, Arabica 22, 1975, 114-152.

[402] *Asrār* 384/Shuk. 478, 7-14 (vers leergelassen).

nur dann würden die ǧinn, die schon zu seinen lebzeiten immer dabeigewesen seien, auch ihnen ihren dienst nicht versagen[403]. Den auftakt zu dieser institution scheint gleich nach seinem tod ein leichenmahl gebildet zu haben, das an zwei tagen veranstaltet wurde. Der bericht darüber ist legendär verbrämt, aber mit der einrichtung als solcher dürfte es seine richtigkeit haben. Zur zweiten dieser leichenfeiern wird ausdrücklich gesagt, dass man den flickenrock des scheichs und die flickenröcke der versammelten zerriss[404], mit grösster wahrscheinlichkeit beim samāʿ. Vielleicht war es an einer dieser beiden feiern, wo Abū Bakr Muḥammad al-Wāʿiẓ as-Saraḫsī seine qaṣīda auf den scheich vortrug, von der uns zwei verse erhalten sind[405].

Die ṣūfische bezeichnung für das leichenmahl ist *ʿurs*[406], pl.*aʿrās*. Es ist nach dem wörterbuch das gastmahl, das zur rezitation der 1. sure ein jahr nach dem ableben eines grossen abgehalten wird, übertragen vom gastmahl bei einer hochzeit[407]. Man kann ʿurs mit »jahrzeit« übersetzen. Es braucht aber, wie in unserm fall, kein jahr über den tod zu verstreichen. Nach Aflākī kann man ʿurs am 7. oder am 14. tag oder ständig bis zum 40. tag oder auch später abhalten[408]. Die abhaltung bald nach dem tod ergibt sich deutlich auch aus der kritik Ibn al-Ǧawzīs an dieser ṣūfischen einrichtung. Er tadelt zweierlei: Erstens dass die ṣūfiyya das weinen beim tod eines der ihrigen verpönten, und zweitens dass sie beim tod eines der ihrigen eine einladung namens ʿurs veranstalteten, dabei sängen, tanzten und spielten[409]. Dieser charakter des festes wird bestätigt durch eine weitere übertragung, die Dāya vornimmt. Er hält den samāʿ

[403] *Asrār* 349, 4-3 v.u./Shuk. 438, 1-3. *Ḥālāt* 105/Shuk. 61, 1-4.

[404] *Asrār* 364/Shuk. 457, 15-16.

[405] *Asrār* 114, unten/Shuk. 136, 20-137, 6. Hiervorn 89. Als Burhān ud-dīn Muḥaqqiq-i Tirmiḏī 638/1240-41 in Kayseri gestorben war, pilgerte sein schüler Mawlānā dorthin an sein grab, um einen ʿurs abzuhalten (Aflākī 68, 18).

[406] Die vokalisierung *ʿars* bei Bahār: *Sabkšināsī*, 2, 200 und 217, muss ein fehler sein. Richtig Wilhelm Heinz: *Der indo-persische Dichter Bīdil, sein Leben und Werk*, Ex orbe religionum (Studia Geo Widengren), 2, Leiden 1972, 35. Vgl. Sir Wolseley Haig: *Muntakhabu-t-Tawārikh by ʿAbdu-l-Qādir ibn-i-Mulūk Shāh known as Al-Badāonī*, 3, 45, anm. 3. Das wort *ʿarūsī* kann allgemein »Fest«, besonders »beschneidungsfest« heissen (Aflākī 303, 4; 319, 7), aber auch »hochzeitsfest« (Aflākī 719, 19; 728, 8-18). Die mawlawiyān nennen den jährlich wiederkehrenden todestag Mawlānās am 5. ǧumādā II »brautnacht« (*şeb-i arûs*), verderbt aus *şeb-i urs havuzu* »teich der ʿursnachtʾ« (Ritter: *Die Mevlânafeier*, Oriens 15, 1962, 265; Gölpınarlı 424).

[407] *Farhang-i Ānandrāǧ* s.v. ʿurs.

[408] Aflākī 68; 595; 596. Vgl. ib. 15, 16: »totenfeier des 40. (trauer-)tags«, nach 39 trauertagen.

[409] *Talbīs Iblīs*, iḏā māta lahum mayyit (318-319).

für den novizen an dem punkt seiner entwicklung für erlaubt, wo seine triebseele ihren tadelnswerten eigenschaften abgestorben sei, wie ja die ṣūfiyya, wenn einer von ihnen gestorben sei, — so sagt er — »zu dessen ʿurs« samāʿ machten. Zugleich diene der samāʿ zur beglückwünschung des herzens, das nun mit den lobenswerten eigenschaften den bund fürs leben geschlossen habe[410].

Das leichenmahl Abū Saʿīds (*ʿurs-i šayḫ*) in Mēhana soll am 4. und 5. tag nach dessen tod stattgefunden haben. Als die nachricht vom hinscheiden Abū Saʿīds nach Nēšābūr gedrungen war, begab sich Qušayrī in den konvent der strasse der ʿad(a)nīwalker, wo Abū Saʿīd immer gewohnt hatte und der ihm vielleicht gehörte, leitete hier die trauerversammlung (*ṣāḥib-mātamī kard*)[411] und veranstaltete nach beendigung der beileidskundgebung (*taʿziyat*) hier ebenfalls ein leichenmahl (*ʿurs-i šayḫ bi-kard*)[412]. Der »siebte tag«, an dem dann anderes geschieht, ist möglicherweise vom tod Abū Saʿīds an gerechnet. In diesem fall wäre dieses leichenmahl in Nēšābūr in der zwischenzeit abgehalten worden. Falls mit diesem »siebten tag« aber eine woche nach dem nēšābūrer leichenmahl gemeint sein sollte, bliebe dessen zeitpunkt für uns unbestimmbar, kann aber bei den guten verbindungen zwischen Mēhana und Nēšābūr kaum viel später zu liegen kommen. Kurz danach brach Qušayrī, laut dem gleichen berichterstatter, mit vierzig — einer runden zahl — angesehenen mutaṣawwifa nach Mēhana auf, um dort dem toten im grabe seine ehre zu erweisen. Als er von weitem des ortes ansichtig wurde, stieg er vom pferde, blieb stehen und liess durch die ihn begleitenden »leser« oder »sänger« (*muqriyān*) einen »vierzeiler des scheichs« vortragen. Er geriet in verzückung und warf den flickenrock ab, ebenso die begleiter. In Mēhana aber hatte man von seinem kommen erfahren. Die söhne und die novizen Abū Saʿīds

[410] *Mirṣād ul-ʿibād*, Teheran 1312, 205, mitte/ed. Muḥammad Amīn-i Riyāḥī, Teheran 1352, 364, 10-15 (dazu kommentar ib. 643).

[411] Ob *ṣāḥib-mātamī* oder *ṣāḥib-i-mātamī*, ist nicht ganz klar. Fehlt bei Dihḫudā: *Luġatnāma*. Schema 1: *ṣāḥib-dīwān*, pl. *ṣāḥib-dīwānān*, abstr. *ṣāḥib-dīwānī*. Schema 2 (tarkīb-i iḍāfī): *ṭālib-i-ʿilm*, pl. *ṭālib-i-ʿilmān*, abstr. *ṭālib-i-ʿilmī*. Für die formen als solche vgl. *Asrār* 24, 15 (Dihḫudā); 127 ult; 128, 10/Shuk. 23, 7; 150, 5; *Taḏk*. 2, 43, 6; Felix Tauer: *Cinq opuscules de Ḥāfiẓ-i Abrū*, Prag 1959, pers. 15, 3. Für die lesung mit iḍāfa vgl. Zayn ud-dīn Maḥmūd-i Wāṣifī: *Badāʾiʿ ul-waqāʾiʿ*, ed. A. Boldyrev, Moskau 1961, 1, 343, 7 (muġtaṯṯ): *w-andar ān firqa-i ṭālib-i ʿilmān*. Schema 3: *ṭālib-i ʿilm*, pl. *ṭalaba-i ʿilm*, abstr. *ṭalab-i ʿilm*. *Asrār* 128, anm. 14; 194, 9; 195, 10/Shuk. 150, 19; 234, 3; 235, 3.

[412] *Asrār* 368/Shuk. 463, 9-15. Als die nachricht vom tod Ṭuġrils (455/1063) in Ray nach Bagdad drang, hielt der dortige wesir Faḫr ad-dawla b. Ǧahīr 18 tage später eine trauerversammlung (ʿImād ad-dīn al-Iṣfahānī: *Taʾrīḫ dawlat āl Salǧūq*, Kairo 1900, 27, 2-4).

holten die ankömmlinge ein. Die »leser« sangen weiter, und auch die mēhaner warfen die flickenröcke ab. Unter fortwährendem spiel der »leser« drehten sich die derwische der vereinten gruppen im staub bis zum grab des scheichs[413]. Die flickenröcke muss man wiederaufgenommen haben, denn am grab — so meldet der bericht — zerriss man sie. Qušayrī wurde aufgefordert, am grabe einige worte zu sprechen, doch er tat es aus ehrerbietung vor dem scheich nicht, sondern verlegte die versammlung in die dortige freitagsmoschee. Dabei bekannte er, dem scheich ehemals ungerechtfertigterweise entgegengetreten zu sein: »Wer aber mit theologie einem mann des mystischen zustandes entgegentritt, tut unrecht«[414]. In diesem satz fasst der autor das zwiespältige verhältnis, das Qušayrī zu Abū Sa'īd zeitlebens gehabt haben soll, zusammen, enthüllt dessen kern und verrät die tendenz, nach der er in seiner ganzen darstellung den gegensatz zwischen beiden aufgezogen hat. Ob sich das alles zu lebzeiten und nach dem tode des scheichs so abgespielt hat, bleibt mehr als fraglich. Aber der gegensatz als solcher hat gewiss bestanden, denn Abū Sa'īd war immer der gefühlsmensch und Qušayrī immer der gelehrte. Qušayrīs reise nach Mēhana wäre zeitlich möglich, denn erst fünf jahre später wurde er aus Nēšābūr vom seldschukischen minister verfolgt und wanderte für zehn jahre nach Bagdad aus.

Als jahrzeiten scheinen die samā'veranstaltungen am grab Abū Sa'īds weiterbestanden zu haben, auch wenn der autor der *Asrār* nur sagt, dass jedes jahr leute von weither an das grab gekommen seien. Aber auch sonst blieben samā' und flickenrockabwerfen (*ḫirqabāzī*) dort stets in übung[415], bis um die mitte des 6./12.jh. die ġuzz allem ein vorläufiges ende machten und auch die verehrer des meisters eine zeitlang nur noch verstohlen bis zu einem punkte pilgern konnten, von wo aus man den flecken sieht und wo eben schon Qušayrī vom pferd gestiegen sein soll[416].

[413] Ähnlich soll Šams-i Tabrēzī bei seiner rückkehr aus Damaskus vor Konya von den jüngern Mawlānās eingeholt und mit samā' und unter wirbeldrehungen der jünger in die stadt geführt worden sein (Aflākī 697, 9). Mawlānā und seine anhänger besuchten nach einer rückkehr nach Konya musizierend und singend das grab Bahā'-i Walads (Aflākī 761, 5-7). — Nur eine sorgfältige untersuchung könnte zeigen, wie weit die darstellung Aflākīs die wirklichkeit wiedergibt und wie weit sie von der vita Abū Sa'īds literarisch beeinflusst ist. Beeinflussung ist nachweisbar; hier 24, anm. 26/362, anm. 141; hier 330, anm. 69; vielleicht auch in der nachsichtigen erziehung, hier 486, anm. 96a.

[414] *Asrār* 369-370/Shuk. 464, 13-465, 7.

[415] *Asrār* 351, untere hälfte/Shuk. 440, 13-14.

[416] *Asrār* 351, 8-9/Shuk. 440, 5-6.

Die totenfeste, als jahrzeit oder anders, waren und sind im islam weit verbreitet. Als Mawlānās vater Bahā'-i Walad in Konya starb, ritt sultan 'Alā' ud-dīn Kayqubād I (616-634/1219-1237) eine woche nicht aus, speiste dann (?) eine woche die armen in der moschee und verteilte ihnen geld »zum zwecke des 'urs jenes hohen königs«[417]. Nach Mawlānās tod ritten der sultan und die befehlshaber vierzig tage nicht aus, und es wurden totenmähler (*'urshā*) gegeben, an denen samā' abgehalten, verse vorgetragen und kleider zerrissen wurden[418]. Nach Ṣalāḥ ud-dīn-i Zarkōbs ableben wurden »in der nacht des 'urs«, wie gesagt, lieder und trauergedichte vorgetragen[419]. Vielleicht bedeutet 'urs oft nicht viel mehr als »leichenbegängnis«. »Wenn du in Ṣafad vorbeikommst, versäume nicht den 'urs des scheichs Ni'ma aṣ-Ṣafadī, und in Ḥamāh nicht den 'urs des scheichs 'Abdarrazzāq al-Kīlānī!« sagte einer zu einem bekannten, und dieser stiess dann in Ṣafad auf den leichenzug (*ǧanāza*) Ni'mas und verrichtete das gebet für den toten, erlebte hierauf in Ḥamāh das hinscheiden Kīlānīs[420]. Umgekehrt heissen die feste oft nicht 'urs, sondern *maḥyā*. So hielt man jeweils am 27. ramaḍān mit tamburinen, rohrflöten, schönen leuten (*milāḥ*?) und tanz das jahrzeit des berüchtigten ordensstifters Abū l-Ḥasan 'Alī al-Ḥarīrī (gest. 645/1247) in Damaskus[421]. Ibn al-Ḥāǧǧ hält sich darüber auf, dass die heilige mittša'bānnacht von gewissenlosen ṣūfiyya als eine art allerheiligennacht begangen, in laylat al-maḥyā umgetauft und dabei der friedhof durch die unter kerzenbeleuchtung durchgeführten ausschweifungen entweiht worden ist[422]. Worin das maḥyā der rifā'iyya im 7./13.jh. bestand[423], dem jeweils riesige menschenmengen beigewohnt haben sollen[424], wird nicht mitgeteilt. Neuere rifā'iyya haben darunter eine wöchentlich wiederkehrende nächtliche feier verstanden[425], vielleicht der gleichen art wie die noch zu erwähnende einrichtung Šūnīs. Andere identifizierten es, unter berufung auf Ibn al-Ǧawzī, mit der mittša'bān-

[417] *Waladnāma* 193.
[418] Aflākī 595, 4-18.
[419] Aflākī 731, 11-12. Von den gedichten, die in der 'ursnacht für Zarkōb in Konya vorgetragen wurden, gibt Aflākī 731-732 einen begriff: die ersten verse einer trauerode.
[420] *Durr al-ḥabab* 1, 2, 783.
[421] Kutubī: *Fawāt al-Wafayāt*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut 1973-4, nr 335 (3, 9, unten).
[422] *Mudḫal* 1, 310-312.
[423] 'Izz ad-dīn Aḥmad aṣ-Ṣayyād ar-Rifā'ī: *Al-ma'ārif al-muḥammadiyya*, 89, 6.
[424] Ib. 41, 14.
[425] Muḥammad Abū l-Hudā aṣ-Ṣayyādī ar-Rifā'ī (gest. 1909 n. Chr.): *Aṭ-ṭarīqa ar-rifā'iyya*, Bagdad 1969, 131.

nacht[426]. Wegen der vieldeutigkeit und wegen der schon etwas eingebürgerten verwendung des begriffs für die von Šūnī ins leben gerufene institution empfiehlt es sich, den ausdruck maḥyā für die totenfeiern schlechthin zu meiden. Im 8./14.jh. bezeichnete er bei den šī'iten in Naǧaf am grab 'Alīs den 27. raǧab, an dem die krüppel dort heilung suchten[427], und in der sunnitischen welt seit ende des 9./15.jh. die eben von Nūr ad-dīn aš-Šūnī zuerst in Ṭanṭā, dann in Kairo eingerichteten versammlungen zur segensprechung über den profeten (*aṣ-ṣalāh 'alā n-nabī*) in der nacht vom donnerstag auf den freitag jede woche[428]. In Damaskus waren und sind vielleicht noch die sogenannten *tahālīl* (sg. *tahlīla*) »veranstaltungen zum sprechen des glaubensbekenntnisses: es gibt keinen gott ausser gott« in der 3. nacht oder in der nacht auf den ersten donnerstag oder in der 40. nacht nach einem todesfall oder in der nacht des ablaufs der wartezeit für die witwe oder in der nacht nach einem jahr oder an mehreren oder allen dieser zeitpunkte üblich. Sie wurden im haus eines theologen oder ṣūfīscheichs abgehalten und umfassten neben einer verköstigung, um deretwillen sich auch immer schmarotzer einfanden, koranvortrag, gottesgedenken, lieder des Abū l-Ḥasan aš-Šuštarī (7./13.jh.), des Dardīr (gest. 1201/1786), des Bakrī (Muṣṭafā, gest. 1162/1749) und anderer sowie oft einen tanz der mawlawiyya[429]. Besondere erwähnung verdienen die jahrzeiten, die an den gräbern grosser heiliger auf dem indischen subkontinent gefeiert werden. In Nordafrika kennt man die schutzheiligenfeste unter den namen *wa'da*[430] »versprechen, votiv-

[426] Muḥammad Abū l-Hudā aṣ-Ṣayyādī ar-Rifā'ī: *Al-kulliyyāt al-aḥmadiyya*, Kairo 1908, 205, zitiert dafür *Ḫulāṣat al-iksīr* des 'Alī Abū l-Ḥasan al-Wāsiṭī (gest. 733/1333, Brockelmann GAL suppl. 2, 213).

[427] Ibn Baṭṭūṭa 1, 417-418/übers. Hamilton Gibb 1, 257-258.

[428] Ša'rānī: *Ṭabaqāt kubrā*, 2, 171-173. Ġazzī: *Kawākib sā'ira* 2, 216-219. I. Goldziher: *Über den Brauch der Mahjâ-Versammlungen im Islam*, WZKM 15, 1901, 33-50/Gesammelte Schriften 4, 277-294. Der ausdruck *maḥyā* stammt von der redensart, dass man nächte durch gottesgedenken u.ä. »lebendig macht«, d.h. durchwacht. Vgl. *Durr al-ḥabab* 1, 1, 81: »Er durchwachte dann nach ihm in der 'Aṣrūniyya jede nacht auf den freitag mit dem gottesgedenken, genau wie es dessen lehre gewesen war«. Ib. 2, 1, 187: »Zurückgezogenheit von den menschen in seinem haus ausser in den nächten auf den freitag, denn diese pflegte er mit übungen des gottesgedenkens und des gottesdienstes zu durchwachen«.

[429] Ǧamāl ad-dīn Muḥammad b. Sa'īd al-Qāsimī (gest. 1333/1914): *Qāmūs aṣ-ṣinā'āt aš-šāmiyya/Dictionnaire des métiers damascains*, Den Haag 1960, 222-223, s.v. tahlīlǧī. Über Dardīr und Bakrī näheres bei Ernst Bannerth: *Le Khalwatiyya en Egypte*, MIDEO 8, 1964-1966, 1-74.

[430] So Soualah Mohammed: *La Société Indigène de l'Afrique du Nord*, Algier 1937, 1, 110; 2, 240; Louis Rinn: *Marabouts et Khouan*, Algier 1884, 16; Edmond Doutté: *Les*

gabe«, *ṭa'ām* »essen«, *zarda* »gastmahl«, in Mekka unter dem namen *ḥawl* »jahreswende«[431].

Bei ekstatischen veranstaltungen an gräbern — man verschonte auch das grab Abrahams in Hebron nicht — hatte man bleibende sinnverwirrung einzelner teilnehmer in kauf zu nehmen[432].

Keine genussmittel zur erhöhung der stimmung

Neben der musik nennt al-Ḥakīm at-Tirmiḏī den wein als erreger der freude und fröhlichkeit. Er sieht in beidem, in der musik und im wein, nur mittel, die verbotene freude der triebseele hervorzurufen, spricht sich also gegen die musik und gegen den wein aus, da sich mit beidem nur die falsche freude in den menschen einschleiche[433]. Muḥammad al-Ġazzālī sieht den grund für das verbot der saiteninstrumente und oboen darin, dass sie zum weintrinken gehörten und, wenn sie gespielt würden, dazu verführten[434]. Der verlorene sohn in den abhandlungen der Treuen Brüder argumentiert mit der freude, die ihm der wein verschaffe[435]. Einer der scharfsinnigen königssöhne in Ḫusraw-i Dihlawīs *Hašt bihišt* merkt, dass der wein, den er trinkt, nicht sauber ist, daran, dass er ihm den kummer vermehrt, und sagt:

Vom wein nimmt sonst die heiterkeit zu.
Wenn er den kummer steigert, ist das sonderbar[436].

Eine legende von der entdeckung des weins schildert, wie das unbekannte getränk bei der versuchsperson zuerst fröhlichkeit,

marabouts, RHR 40, 1899, 369; Edward Westermarck: *Ritual and Belief in Morocco*, reprint New York 1968, 1, 173; Alfred Bel: *La Religion Musulmane en Berbérie*, 1, Paris 1938, 399; Émile Dermenghem: *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris 1954, index oua'dha. *Wa'da* passt gut zu *naḏr* »gelübde« für das rituelle liebesmahl der ahl-i ḥaqq, das in verbindung mit gottesgedenken und musik abgehalten wird; Minorsky EI Ergänzungsband s.v. ahl-i ḥakk; Nūr'ali-i Ilāhī: *Burhān ul-ḥaqq*, Teheran 1343, 76-125, und index. Bei den murīden in Senegal heisst das jahrzeit auf wolof *magal*; Donal B. Cruise O'Brien: *The Mourides of Senegal*, Oxford 1971, 115, und index. — Dozys *wad(a)'* »niederlegung (von opfergaben)« ist von H.L. Fleischer: *Kleinere Schriften* 3, nicht verbessert, muss aber falsch sein.

431 C. Snouck Hurgronje: *Mekka*, 2, 376-377.

432 *Durr al-ḥabab* 2, 1, 383 (nr 523). *Kawākib sā'ira* 3, 11, 16-12, 2.

433 *Riyāḍa*, edd. Arberry et 'Abdalqādir 74-78/ed. Ḥusaynī 48-51.

434 *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, bayān ad-dalīl 'alā ibāḥat as-samā', 2, 269-270/übers. Macdonald JRAS 1901, 211 ff.

435 *Rasā'il Iḫwān aṣ-ṣafā'*, nr 16, Beirut 1957, 3, 74/Friedrich Dieterici: *Die Philosophie der Araber. Siebentes Buch: Die Anthropologie*, Leipzig 1871, 151.

436 Amīr Ḫusraw-i Dihlawī (gest. 725/1325): *Hašt bihišt*, ed. Ǧa'far-i Iftiḫār, Moskau 1972, vers 1031.

singen und tanzen bewirkt[437]. Wein und festfreuden stehen in der lobgedichten auf hohe gönner in fester verbindung miteinander. Dem dattelwein (*nabīḏ*) gab man die decknamen »pol der freude«, »elixier der fröhlichkeit«, »lampe der freude«[438].

Abū Saʻīd erzählt, wie ein mann durch weintrinken so weit kommt, dass er keine musik mehr braucht, ja andern musik machen könnte, und überträgt das ungeschickt auf den mystischen wein, von dem er trunken sei und der ihn mit allen gliedern musik hören lasse[439]. Er bekehrt jedoch wirkliche trinker und scheint selbst nie zum wein gegriffen zu haben, um sich in fröhliche stimmung zu versetzen. Die paar verse über den wein, die er in den mund genommen oder im munde geführt haben soll[440], sind literatur und sinnbildlich für die ungebundene freude zu verstehen, die herrscht oder herrschen soll. Dem trübseligen lesen von koranversen der drohung mit der hölle trat er mit dem vierzeiler entgegen:

Schenke, du gib wein! Spielmann, du schlag die laute!
Ich will wein trinken heute, denn es ist die zeit unserer fröhlichkeit...

Für ihn sei die göttliche freudenbotschaft und vergebung da, fügte er bei[441]. Ein andermal rezitierte er:

Schenke, bring her von dem kapital der freude,
von jenem wein, der wie die Qubāḏkrone leuchtet,
von jenem tropfen, der mit dem duft der rose und der farbe des rubins vermählt ist,
der der riegel für die tür der trübsal und der schlüssel für die tür der freude ist![442]

Trotzdem ist es unrichtig, wenn der verfasser des *Baḥr ul-fawāʼid* (6./12.jh.) dem ismailiten entgegenhält, die ṣūfiyya tränken nie wein, und die es doch täten, seien weintrinker und diebe, die bloss das kleid der ṣūfiyya angezogen hätten[443].

[437] *Nawrōznāma*, ed. Minuwi, Teheran 1933, 69, 6-7. Ib. 60: Die grossen haben den wein »seife der sorge«, andere »erheiterer des kummers« genannt. Einige zeilen vorher heisst es: Seine wirksamkeit besteht darin, dass er den kummer vertreibt und das herz fröhlich macht. Rāwandi: *Rāḥat uṣ-ṣudūr*, ed. Muḥammad-i Iqbāl, Gibb Mem. New Series 2, 1921, 424, 14-15; weiteres ib 424ff. Die erzählung abweichend von andern quellen bei Muḥammad-i Muʻīn: *Mazdayasnā wa adab-i pārsī*, Teheran 1338, 434-436.

[438] Ṯaʻālibī: *Ṯimār al-qulūb*, nr 1207, 1209, 1218: *quṭb as-surūr*, *kīmiyāʼ al-faraḥ*, *miṣbāḥ as-surūr*.

[439] *Asrār* 268-269/Shuk. 333, 3-9.

[440] *Asrār* 82; 216; 343/Shuk. 92, 11-12; 261, 4-7; 432, 9-10.

[441] *Asrār* 216/Shuk. 261, 4-8. Hiervorn 198.

[442] *Asrār* 343/Shuk. 432, 9-10.

[443] Anonymus: *Baḥr ul-fawāʼid*, ed. Dānišpazūh, Teheran 1966, 358.

Die drogen sind Abū Saʿīd unbekannt[444]. Die legende schreibt die entdeckung des haschischs einem ṣūfī namens Ḥaydar (gest. 618/1221) bei Zāwa (Turbat-i Ḥaydariyya) zu, der die aufmunternde, fröhlichmachende wirkung dieses »krautes« festgestellt und an sich erprobt habe[445]. Auf diesen stimulierenden effekt haben sich die befürworter des haschischgenusses oft berufen, und selbst gegner geben zu, dass dies tatsächlich die erste wirkung sei, der dann allerdings gegenteilige zustände folgten[446]. Sie verweisen auch auf die beeinträchtigung des weitsichtigen handelns, die durch einnahme fröhlichstimmender mittel hervorgerufen werden könne[447]. Mawlānā will wissen, dass wein, haschisch, musik und dergleichen den menschen in eine stimmung zu versetzen vermöchten, in der er bereit sei, dem feind zu verzeihen, ihm hände und füsse zu küssen und gläubig und ungläubig für einerlei zu achten[448]. Schon in der ersten hälfte des 7./13.jh. hatten ṣūfiyya den wein- und bangkonsum so in ihr lehrsystem eingebaut, dass sie ihn als »reittier des (mystischen) pfades und elixier des seins der männer« ausgaben und ihm offenbar in dem glauben zusprachen, innerlich dadurch weiterzukommen. Der schon erwähnte etwas zwielichtige syrische scheich ʿAlī al-Ḥarīrī (gest. 645/1248)[449] und Mawlānās geheimnisumwitterter freund Šams-i Tabrēzī (verschollen 645/1248)[450] bekämpften den haschischgenuss unter den ṣūfiyya. Muḥammad b. Muṭahhar b. Aḥmad-i Ǧām fügt 641-642/1244 diesen verfehlten brauch zu den anderen untugenden der ṣūfiyya, deren liste er sonst weitgehend den *Lumaʿ* des Sarrāǧ (409 ff) entnimmt[451]. Abū Marwān al-Yaḥānisī (gest. 667/1268-9) dichtete einst in einem seesturm ein leck des bootes mit seinem eigenen körper ab und rief alle heiligen an, zögerte aber bei Abū l-Ḥasan al-Aḫlāṭī, der im geruch des haschischessens stand. Da sah er in einer vision, wie

[444] Doch scheint schon al-Ḥakīm at-Tirmiḏī den haschischgenuss gekannt zu haben: *Ḫatm al-awliyāʾ* 362-363; *Badʾ šaʾn*, ib. 25, 13.

[445] Franz Rosenthal: *The Herb*, Leiden 1971, 51-53.

[446] Ib. 89.

[447] Ibn al-Ḥanbalī: *Durr al-ḥabab fī taʾrīḫ aʿyān Ḥalab*, Damaskus 2, 1, 1973, 49, 1-3 (nr 381: Qānṣūh as-Sulṭān al-Ġawrī).

[448] *Fīhi mā fīh* 96, 1. Ib. 230, 18-20 wird erzählt, dass schon Ḥaǧǧāǧ (b. Yūsuf, gest. 95/714) *bang* gegessen habe. Furūzānfar ib. 345 vermutet einen fehler.

[449] Rosenthal 9, 99-100, 124, 148, 180, 190. Hiernach 507.

[450] *Maqālāt* 21. Aflākī 632, 17-633, 11. Auch in *Maqālāt* 204 äussert sich Šams-i Tabrēzī gegen *fang* (= *bang*). Bahāʾ-i Walad: *Maʿārif* [2] 9, 7-8, kennt die form *wang*. *Mang* ist »bilsenkraut« (D.N. MacKenzie: *A Concise Pahlavi Dictionary*, s.v. mang). Weiteres bei Ibrāhīm-i Pūr-Dāwūd: *Hurmazdnāma*, Teheran 1331, 93 ff.

[451] *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa* 172.

der heilige eine handvoll haschisch aufs meer hinausblies, worauf sich augenblicklich die wogen glätteten[452]. Als jedoch ein andermal ein ṣūfī aus dem osten einen sack haschisch mitbrachte und dem kraut beim samā' an den geburtstagsfestlichkeiten des profeten in Ceuta zusprechen wollte, liess ihm Abū Marwān den vorrat heimlich ins meer werfen[453]. Ein kurdenhäuptling namens Ḫalīl b. Badr al-Kurdī, der sich 643/1245-6 gegen den chalifen auflehnte und mit den mongolen zusammenarbeitete, soll die tracht der qalandariyya getragen, sich zum anhänger des Aḥmad ar-Rifā'ī (gest. 578/1182) erklärt, wein getrunken und haschisch gegessen haben, in der ihm feindlichen darstellung einfach weil ihm die geltenden formen der religion gleichgültig gewesen seien[454]. Angesichts dieser ältesten einheimischen berichte scheint es ratsam, auch die bemerkungen des sogenannten »Bartholomäus von Edessa« in seiner *Widerlegung eines agareners*, in denen er die fuqarā' beim samā' (sic) des einnehmens von haschisch und des trinkens von wein beschuldigt, nicht vor das 7./13.jh. zu setzen[455]. Von da an häufen sich die klagen. Aber 200 jahre früher, in den zeiten Abū Sa'īds, scheint das haschisch zum mindesten für die ṣūfiyya noch kein problem gebildet zu haben.

Gute speisen vermochten Abū Sa'īd nicht unbedingt besser zu stimmen, eher umgekehrt färbte seine seelenlage auf das ab, was er ass: in trüber stimmung mundete ihm auch süsses nicht. So lautet jedenfalls eine theorie, die er selber vortrug[456].

Auch ärztlich und theologisch qualifiziertere aufputschmittel (*'aqāqīr mufarriḥa* u.a.) benutzte Abū Sa'īd, soviel wir wissen, nicht. Ein bestandteil dieser psychofarmaka kann türkis sein, dessen anblick aber auch allein schon fröhlich zu stimmen vermag[457]. Weiter wird einigen örtlichkeiten die eigenheit nachgerühmt, die menschen fröhlich

[452] *Tuḥfat al-muġtarib*, RIEM 27, 1972-3, 137.

[453] G.S. Colin: *El Maqṣad (Vies des Saints du Rif) de 'Abd el-Ḥaqq el-Bâdisi*, Paris 1926, 90-92 (Archives Marocaines 26).

[454] Ibn al-Fuwaṭī: *Ḥawâdiṯ ǧâmi'a*, 286.

[455] Patrologia Graeca 104, 1428. Die fuqarā' heissen im griechischen text Φορακίδες. Armand Abel: *La »Réfutation d'un Agarène« de Barthélémy d'Édesse*, Studia Islamica 37, 1973, 24, möchte diesen teil der *Widerlegung* gerade wegen des hanfessens nicht vor das 12. jh. n. Chr. datieren, und nicht später, weil das vorkommende wort Musulmanoi die »vielfalt der völker, die den körper des islams bilden«, zur geltung bringen wolle. Das letzte argument verstehe ich nicht.

[456] Hier 108 und 195.

[457] Anonymus (nach 850/1448): *Ǧawâhirnâma*, Farhang-i Īrānzamīn 12, 1343, 285-286. J.Ch. Bürgel: *Psychosomatic Methods of Cures in the Islamic Middle Ages*, Humaniora Islamica 1, 1974, 163-164.

zu machen. So Tibet[458], Harāt[459], Šīrāz[460], Bagdad[461], Valencia[462], aber nicht Mēhana.

Man hatte auch gebete gegen den kummer[463].

Fröhlichkeit und leibesfülle

Als zu fröhlichkeit, spiel und tanz aufgelegte menschen galten die schwarzen[464]. Negerblut floss in den adern Abū Sa'īds wohl kaum, aber er hatte eine konstitution, die man mit Ernst Kretschmer als pyknisch-zykloid bezeichnen müsste und die allgemein als ein zeichen für fröhliche veranlagung aufgefasst wurde: er war beleibt. Zugrunde liegt bei den orientalen die vorstellung von der unbändigkeit eines inneren drucks, der den engen panzer des leibes zu sprengen droht und mindestens ausweitet[465]. Die aufgeblasenheit eines von stolz erfüllten ist damit verwandt[466]. Bahā'-i Walad nennt eine schöne frau, die sich von lüsternen männern bewundern lässt, »frisch und fett« vor stolz, also aufgeplustert[467]. Bei Aflākī passt einer vor freude nicht mehr in seine haut[468]. In einem märchen passt ein könig, dessen frau endlich schwanger geworden ist, »vor glück (*ḫwašwaqtī*) nicht mehr in die kleider«[469]. Dass sorge zehrt und freude nährt, war eine geläufige ansicht. Die seelische veranlagung oder verfassung

[458] Ṯa'ālibī: *Laṭā'if al-ma'ārif*, übers. C.E. Bosworth, Edinburg 1968, 142. Ibn-i Funduq: *Tārīḫ-i Bayhaq*, 30. Stein im Tibet, der die fremden sich totlachen lässt, bei Muḥammad-i Mu'īn: *Ǧawāmi' ul-ḥikāyāt* ('Awfīs), teil 1, Teheran 1335, einleitung 18.

[459] 'Āmilī: *Al-kaškūl*, Bulaq 1288, 72-73/Qum ohne jahr 1, 178 (gedicht).

[460] *Baḥr ul-fawā'id* 400.

[461] Ibid. 400. Ibn Ǧubayr: *Travels* 216, 12-13/übers. Broadhurst 225/Gaudefroy-Demombynes 246-247. Vielleicht auch Sanā'ī: *Ḥadīqa*, 744, 14.

[462] 'Uḏrī: *Tarṣī' al-aḫbār*, 18 (bibliografische angaben fehlen mir).

[463] *Durr al-ḥabab* 1, 2, 1020. Elmer H. Douglas: *Prayers of al-Shādhilī*, bei Sami A. Hanna: *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*, Leiden 1972, 106-121, und oft.

[464] Sanā'ī: *Ḥadīqa*, 549, 1. Ġazzālī: *Iḥyā'*, bayān ad-dalīl 'alā ibāḥat as-samā' 2, 276, 15-16/übers. Macdonald JRAS 1901, 221, 226, unten. Snouck Hurgronje: *Mekka*, 2, 12-13. Peter Heine: *Die westafrikanischen Königreiche Ghana, Mali und Songhai aus der Sicht der arabischen Autoren des Mittelalters*, diss. Münster 1971 (erschienen 1973), 87.

[465] Vgl. die bedeutungsreihe »sich weiten → sich freuen« in arabischen wörtern bei Wilhelm Eilers: *Die vergleichend-semasiologische Methode in der Orientalistik*, Abh. d. geistes- u. sozialwissenschaftl. Kl. Ak. Wiss. Lit. jg. 1973, nr 10, Wiesbaden 1974, 29, mit anm. 35a.

[466] *Mahsatī* 1, 135 (zu vierzeiler nr 8).

[467] *Ma'ārif* [1] 384.

[468] Aflākī 209, 17.

[469] *Qiṣṣa-i Aḥmad-i Ǧāmī*, lith. Peshawar ohne jahr, 11.

galt in allen diesen vorstellungen als die ursache, die dicke als die folge und als das symptom, das auf das innere schliessen liess.

Was nun die frommen betrifft, so wunderte sich schon Fuḍayl b. ʿIyāḍ über den dicken Wakīʿ b. al-Ǧarrāḥ (gest. 197/812), einen schüler Abū Ḥanīfas, als er ihn in Mekka erblickte, und fragte ihn: »Was ist diese feistheit, wo du doch der mönch des ʿIrāqs bist?« Wakīʿ brachte ihn zum schweigen mit der antwort: »Aus fröhlichkeit über den islam«[470]. Dabei berichtet ein augenzeuge, dass Wakīʿ immer gefastet habe[471]. Von Šāfiʿī soll die weisheit stammen: »Kein dickling ist je selig geworden (oder: zu etwas gekommen) ausser Muḥammad b. al-Ḥasan (al-Ḥanafī aš-Šaybānī, gest. 189/805)«, und er erzählte die geschichte von der abmagerungskur eines königs, dem man ein absichtlich gefälschtes horoskop vorgelegt habe, um ihm durch die trübsal über einen angeblich baldigen tod zum erhofften gewichtsverlust zu verhelfen[472]. Basṭāmī — so lautet eine andere geschichte — marschierte einst 700 parasangen weit, um einen ṣūfī zu besuchen. Als er dessen beleibtheit sah, reuten ihn die ertragenen strapazen. Der ṣūfī erriet seine gedanken und mahnte ihn: »Abū Yazīd, mache deinen marsch über 700 parasangen nicht zunichte! Meine fettheit kommt von meiner freude über ihn (gott)«[473].

In gleicher weise wunderte man sich über die korpulenz Abū Saʿīds und hielt ihm die scheiche entgegen, die durch ihre geistlichen kämpfe abgemagert seien: »Dein hals aber ist so dick, dass er kaum durch die kragenöffnung geht«. Abū Saʿīd erwiderte: »Mich dünkt eher merkwürdig, wieso mein hals bei all dem, was gott mir geschenkt hat, überhaupt noch in den rahmen der sieben himmel und erden passt«[474].

[470] ʿAlī al-Qārī al-Harawī: *Al-maṣnūʿ fī maʿrifat al-ḥadīṯ al-mawḍūʿ*, nr 272, ed. ʿAbdalfattāḥ Abū Ġudda, Aleppo 1969, 122-123, anm. 2.

[471] Ib.

[472] Ib. 123, anm. 1. *Ḥilya* 9, 146, unten.

[473] Sahlagī: *Nūr*, 146-147. Statt »über ihn« könnte auch »darüber«, nämlich über deinen langen marsch, verstanden werden. Text?

[474] *Asrār* 277-278/Shuk. 347, 7-14. Hiervorn 63. Verwandte gedanken in einem gedicht des Ḥallāǧ, *Aḫbār al-Ḥallāǧ*, nr 11, das ich folgendermassen übersetzen möchte:

Ich wundere mich, wie mein teil mein alles trägt,
wo doch über der schwere schon meines teils meine erde mich nicht mehr zu tragen vermag.
Wenn in (m)einer gelöstheit auf der erde ein liegeplatz (für mich) noch vorhanden ist,
dann (heisst das:) ist mein herz trotz gelöstheit über (oder: durch) die geschöpfe in einer beklommenheit.

Gemeint ist: Nur durch die gegenwirkung der beklommenheit über die geschöpfe (oder geschöpflichkeit) halte ich mich bei gelöstheit noch im rahmen des irdischen.

Nur undeutlich spielt er auf seine fülle an mit seiner frage an einen besucher, der nach Bagdad zurückzureisen im begriffe ist: Was wirst du dort sagen, wenn man dich um auskunft bittet, was du hier gesehen hast? Wirst du nur sagen: Ein gesicht und einen bart?[475]

Nach der klischeevorstellung der muslime zehrt liebeskummer ab[476]. Aber von Sayf ud-dīn-i Bāḫarzī (gest. 659/1261) kannte man die arabischen verse:

Man sagt (zu mir): Die körper der liebenden sind sonst mager,
du aber bist dick. Du kannst nur ein heuchler sein.
Ich erwidere: Nur weil die liebe ihrem naturell entgegengesetzt ist.
Meiner natur aber entspricht sie. So ist sie mir nahrung[477].

Woraus sich freilich nicht zwingend ergibt, dass auch Sayf ud-dīn beleibt gewesen ist, da die wendung literarisches spiel sein kann[478]. Der šāḏilī Abū l-Mawāhib Muḥammad (gest. 882/1477-8) in Kairo bekämpfte das vorurteil, ein wahrhaft frommer müsse abgemagert sein, mit dem hinweis auf sure 2, 247, wo Saul als besonders stark an wissen und leib — so fasste er die stelle auf — geschildert werde, und erinnerte auch an den dicken bauch ʿAlīs. Im selben atemzug versuchte er mit der vorgefassten meinung aufzuräumen, ein frommer dürfe es nicht schön haben, sondern müsse sich unbedingt kasteien[479].

In den legenden tritt die dicke manchmal als ein wunder der selbstvergrösserung auf. Man nannte das persisch *ṭawāmm*[480], etwa »aufquellerei«. Qaḍīb al-bān al-Mawṣilī (gest. um 570/1174-5 oder 573/1177-8), ein schüler ʿAbdalqādir al-Ǧīlānīs, wurde einmal so gross, dass er das ganze zimmer füllte, und dann so klein wie ein sperling, das erste im erlebnis der göttlichen freundlichkeit (*ǧamāl*), das zweite im erlebnis der göttlichen erhabenheit (*ǧalāl*), die ihn zusammendrückte[481].

[475] *Asrār* 279/Shuk. 349, 10-13.

[476] *Mahsatī* 1, 305-306 (zu nr 193).

[477] Harawī: *Maṣnūʿ*, ed. Abū Ġudda, 122-123, anm. 1.

[478] Qāsim-i anwār (gest. 837/1433) soll gegen den schluss seines lebens in annehmlichkeit gelebt und fett und gesund (»rot und weiss«) ausgesehen haben. Einer fragte ihn: Was ist das zeichen des ehrlichen liebenden? Qāsim: Magerkeit und gelbe farbe. Der fragende: Du siehst aber anders aus. Qāsim: Ich war einmal liebender, jetzt bin ich objekt der liebe (gottes). Dawlatšāh: *Taḏkirat uš-šuʿarā*, ed. Muḥammad-i ʿAbbāsī, Teheran 1337, 390.

[479] Šaʿrānī: *Ṭabaqāt*, nr 318 (2, 76). Jovial war auch der steinreiche Ibn Qāsim aš-Šīšīnī (783-852/1381-1449), dessen fetten leib nur starke pferde zu tragen vermochten; *Ḍawʾ lāmiʿ* 8, 281-282. Einigen wohlgenährten marabuts Nordafrikas soll das viele gute essen angeschlagen haben; Doutté: *Les marabouts*, RHR 41, 1900, 297-298.

[480] *Manāqib-i Awḥad* 226, 16-17.

[481] Šaṭṭanawfī: *Bahǧat al-asrār*, hs. Leipzig 225, 220b-221a. ʿUmarī: *Manhal al-awliyāʾ*

Von Awḥad ud-dīn-i Kirmānī heisst es, dass er manchmal in versammlungen des gottesgedenkens und in samā'veranstaltungen in dieser art wuchs. Dann packten ihn die schüler fest in turbane, und erst nach längerer geistiger abwesenheit, wenn der scheich wieder zu sich kam, erhielt er seine ursprüngliche grösse wieder[482]. In mehreren variationen wird das wunder Mawlānā angedichtet. Nach einer dieser variationen beobachtete ein jünger, wie Mawlānā den ganzen raum eines warmbades ausfüllte[483], nach einer andern sah ihn Čalabī Ḥusām ud-dīn im bad unter den enthüllungen von gottes erhabenheit sehr schwach werden. Mawlānā sagte: Was wunder, wo doch der Sinai darunter zerborsten ist?[484] Ein andermal erblickte Sulṭān-i Walad seinen vater nach mehrtägigem fasten im ramaḍān in seinem zimmer so mächtig angeschwollen, dass er selbst die türritzen ausfüllte und so verstopfte, wie man mit baumwolle risse verstopft. Als dann Mawlānā seine natürliche gestalt und die alte magerkeit wiedergewonnen hatte, sagte er befriedigt zu sich: Bravo, das hast du gut gemacht, du hast etwas ausgehalten, was selbst der berg Sinai nicht ausgehalten hat! Und zu seinem sohn: Das bleibt unter uns. Wenn ich zuweilen zu gott gehe, werde ich vor seinen selbstenthüllungen mager und klein. Wenn aber gott zu mir kommt, passe ich nicht mehr in die ganze welt, geschweige denn in das zimmer[485]. Ein viertes mal wurde das wunder an Mawlānā beobachtet, als er in seiner madrasa das morgengebet leitete. Auch hier erklärte er: Wenn gott mich liebreich verwöhnt, werde ich so (gross), und wenn er mich zu sich heranruft, so (klein)[486]. Eine legende des 7./13.jh. weiss ähnliches von Ḥallāǧ zu berichten: Da wird Ḥallāǧ abwechselnd riesengross und winzig klein, gross jedesmal wenn er hofft, klein jedesmal wenn er vor gott in furcht zerschmilzt[487]. Später wollen andere das gleiche wunder an Ayyūb b. Aḥmad al-Ḫalwatī (994-1071/1586-1660) in seiner klausurzelle in der Selimmoschee zu Damaskus gesehen haben[488].

wa-mašrab al-aṣfiyā' min sādāt al-Mawṣil al-ḥadbā', ed. Sa'īd ad-Dīwaǧī, Mosul 1967-68, 2, 119-120.

[482] *Manāqib-i Awḥad* 226, 16-227, 1.

[483] Firēdūn: *Risāla*, 108, 1-6. Aflākī 353, 1-9.

[484] Firēdūn 104-105. Aflākī 344-345.

[485] Aflākī 226, 11-228, 9.

[486] Aflākī 228, 10-229, 2.

[487] Louis Massignon: *Qiṣṣat Ḥusayn al-Ḥallāj*, Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum, 1954, 106, § 13.

[488] Muḥibbī: *Ḫulāṣat al-aṯar fī a'yān al-qarn al-ḥādī 'ašar*, Kairo 1284, 1, 430. Vgl. dazu Ǧunayd aš-Šīrāzī: *Šadd al-izār*, 336-337: Ǧamāl ad-dīn al-Īḏaǧī zu Naǧīb ad-dīn 'Alī b. Buzġuš (gest. 678/1279-80): Wie stehen wir zueinander? Ibn Buzġuš: Ich bin in

Abū Sa'īds empfindlichkeit für die bedeutung von namen

Der profet soll die möglichkeit einer ansteckung von krankheiten und einer schlimmen vorbedeutung von vogelzeichen geleugnet, aber an glücklichen vorzeichen (*fa'l*) und glückverheissenden worten gefallen gefunden haben[489]. Er war jedoch auch gegen eigennamen, auch ortsnamen, mit schlechtem klang sehr empfindlich. Er bog vor zwei bergen mit übeln namen ab[490]. Ähnlich verhielt sich Ḥusayn auf seinem unglückseligen marsch nach Kūfa. Er liess sich vom namen einer örtlichkeit davon abbringen, darin sich zu verschanzen[491].

Auch Abū Sa'īd fühlte sich von namen innerlich berührt. Bei namen, die unwillkommene gedankenverbindungen in ihm auslösten, wehrte er ab, und bei namen, die in seinen ohren freundlich klangen, fasste er zutrauen und empfand ein behagen. Auf seiner fahrt von Mēhana nach Āmul taufte er das dorf Šāmīna in Šāh-i Mēhana um[492] und wollte nicht in einem dorf absteigen, das Andarmān »sei unfähig« hiess[493]. Auf der reise von Ǧāǧarm nach Nēšābūr verschmähte er es, in einem dorf Kalaf (vokale?) und in einem andern dorf Darband quartier zu nehmen, weil das erste »pickel, sommersprossen« (?) heisst und das zweite das wort für »fessel« ènthält. Aber als sie dann nach Ḫuḏāšāḏ gelangten, war der scheich höchst erbaut: Ja, gottfroh (*ḫuḏāšāḏ*) muss man sein! und liess dort halten[494]. Einst ritt er, begleitet von einer grossen schar seiner jünger, von Nēšābūr in ein dorf, dessen name ihm als Dar-i Dōst »tür des freundes« (oder: geliebten), vielleicht auch Dardōst, angegeben wurde. Am andern tag wollte er nicht mehr fort und sagte: »Man muss weit gehen, bis

einer moschee, und du bist in einer moschee, und wir füllen jeder seine moschee bis zu ihren wänden vollständig aus. Īḏaǧī: Aber wer von uns beiden steht nun höher im rang? Ibn Buzġuš: Ich! Denn meine moschee hat oben kein dach, und so kann ich noch in dieser richtung wachsen.

489 *Concordance* s.v. fa'l. Die existenz der ansteckung ist später von Lisān ad-dīn b. al-Ḫaṭīb (gest. 776/1374) gegen die heilige überlieferung doch behauptet worden; Max Meyerhof bei Thomas Arnold and Alfred Guillaume: *The Legacy of Islam*, Oxford 1931, 340; G.E. von Grunebaum: *Der Islam im Mittelalter*, Zürich 1963, 425.

490 Ibn Qayyim al-Ǧawziyya: *Tuḥfat al-mawdūd bi-aḥkām al-mawlūd*, Bombay 1961, 27, oben; 70, unten.

491 Ṭabārī: *Annales* II, 308, 3-6.

492 *Asrār* 43/Shuk. 44, 10. Wenn historisch, dann höchstens als kalauer Abū Sa'īds aufzufassen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass in Šāmīna das wort *mēhana* steckt, da die alten endungen *-ēn* und *-ōn* (mit ihren ableitungen auf *-ak* usw.) im neupersischen zu *-īn* und *-ūn* geworden sind; vgl. hier 39, anm. 1.

493 *Asrār* 44/Shuk. 45, 11-12.

494 *Asrār* 157/Shuk. 189, 13-18.

man die tür des freundes erreicht«. Vierzig tage blieb er in dem dorf und gewann sich die ganze bewohnerschaft zu anhängern[495]. Als er die prächtigen läden in der Ḥarbstrasse zu Nēšābūr sah, fragte er sich, wie schön es erst in einer Ṣulḥstrasse sein müsste[496].

Ein andermal in Nēšābūr fragte der scheich ein zwölfjähriges mädchen, wie es heisse. Als es antwortete: Rāḥatī »freude«, sagte er: Es gereiche dir zum segen![497] Personennamen dieser art sind nicht ungewöhnlich: Rawḥ[498], Raǧā', Bišr, Masarra, Faraḥ, Šāḏī[499] u.ä. Nach einem profetenwort galten Rabāḥ, Naǧīḥ, Aflaḥ, Yasār als unerwünschte namen. Ibn Qayyim al-Ǧawziyya fügt noch Mubārak, Mufliḥ, Ḫayr, Surūr, Ni'ma »und dergleichen« an, weil es unangenehm doppeldeutig klänge, auf eine frage, ob »Freude« bei einem sei, zu antworten: Nein[500]. Daran scheint man sich aber wenig gehalten zu haben.

Den mitmenschen freude bereiten

Den mitmenschen nichts zuleide zu tun und sie nicht in traurigkeit zu versetzen, ist ein altes anliegen des frommen muslims und fügt sich auch in die menschenflucht, die manche gepredigt und verwirklicht haben, obwohl diese zunächst von dem bestreben geleitet waren, sich selbst zu retten. Einer sah die wahre menschlichkeit (*insāniyya*) darin, niemand zu verletzen, denn schon die arabische bezeichnung für mensch wolle besagen, dass der mensch eine vertrauliche atmosfäre um sich verbreite[501]. Yaḥyā b. Mu'āḏ soll gesagt haben: »Der gläubige sollte dreierlei von dir erwarten dürfen: Dass du ihm keinen schaden zufügst, wenn du ihm schon nicht nützen kannst. Dass du ihn nicht traurig machst, wenn du ihn schon nicht fröhlich machen kannst. Dass du ihn nicht tadelst, wenn du ihn schon nicht lobst«[502]. Ḫaraqānī sagte: »Wer einen tag zu ende bringt,

495 *Asrār* 209/Shuk. 250, 19-251, 9.

496 *Asrār* 234, unten/Shuk. 285, 3-9. Ṣulḥ heisst frieden, Ḥarb krieg, ist aber hier mannesname.

497 *Asrār* 290, 2-3/Shuk. 364, 10-12.

498 Adam Mez: *Abulḳâsim ein bagdâder Sittenbild*, Heidelberg 1902, 81,4 v.u. bietet eine sängerin Rawḥa. Richtig ist Raw'a. Die ganze, anachronistische partie 78 ff stammt, mannigfach verunstaltet, aus Tawḥīdī: *Imtā'*, 2, 176 ff. Frauenname Rawḥak bei 'Abdalġāfir: *Siyāq*, 20b, 2.

499 Vgl. schon Parysatis »Vielfreud«, Wilhelm Eilers: *Verbreitung und Fortleben alter Epenthese*, Acta Iranica 1, Hommage universel 1, Leiden 1974, 281, ult.

500 *Tuḥfat al-mawdūd bi-aḥkām al-mawlūd* 68.

501 *Luma'* 216, 5-7.

502 *Taḏk.* 1, 303, 8-11.

ohne einen gläubigen zu verletzen, hat diesen tag in gesellschaft des profeten verbracht. Verletzt man einen gläubigen, so nimmt gott an dem tag seinen gehorsam nicht an«[503]. Abū ʿAlī ad-Daqqāq ermahnte den strebenden, auch in gottes (?) sache mit niemand streit anzufangen, sondern das gott selbst zu überlassen[504]. Abū Saʿīd wurde nach der bedeutung des satzes gefragt: Wer gott erkennt, dessen zunge wird stumpf. Er antwortete: »Zu stumpf für eine feindschaft gegen die menschen«[505].

Ebenso alt und schon im koran begründet ist die empfehlung, die mitmenschen aktiv von traurigkeit zu befreien. Ein profetenwort, das in mehreren varianten überliefert wird, lautet: »Wer einem muslim eine trübsal vertreibt, dem wird gott eine trübsal des auferstehungstages vertreiben«[506]. Der chalife Nāṣir (gest. 622/1225) stellte darüber eine ganze reihe von sätzen Mohammeds zusammen[507]. Mawlānā holte diese vergeltung schon ins diesseits und betrachtete eine freude hienieden schon als belohnung für eine freude, die man einem mitmenschen bereitet, und einen kummer hienieden als strafe für einen kummer, den man hier einem andern menschen zugefügt habe[508], und nach dem gleichen muster eine gelöstheit hienieden als folge einer gehorsamstat und eine beklommenheit als folge einer sünde[509]. Al-Ḥasan al-Baṣrī[510], Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ[511], Abū Saʿīd al-Ḫarrāz[512], Abū Bakr al-Warrāq[513], Ǧūzǧānī[514], Ibn ʿAṭāʾ[515], Šiblī[516], Tīnātī[517], Ḫaraqānī[518] — um einige wenige konkrete namen zu nennen —

503 *Taḏk.* 2, 242, 9-11.

504 *Taḏk.* 2, 193, 19-22.

505 *Asrār* 319, 4/Shuk. 402, 1-2. Die folgende begründung ist mir unverständlich: »Denn der gesandte gottes war der geehrteste mensch und seine zunge war nicht stumpf«.

506 *Concordance* s.vv. farraǧa und naffasa. Raimund Köbert: *Bayān muškil al-aḥādīṯ des Ibn Fūrak*, Analecta Orientalia 22, Rom 1941, 34.

507 Angelika Hartmann: *an-Nāṣir li-Dīn Allāh*, Berlin-New York 1975, 225-226 (Beihefte zur Zeitschrift »Der Islam« N.F. 8).

508 *Fīhi mā fīh* 66, 2-4.

509 Ib. 66, 8-13.

510 Hellmut Ritter: *Studien zur islamischen Frömmigkeit I. Ḥasan al-Baṣrī*, Der Islam 21, 1933, 40-42.

511 *Lumaʿ* 175, 8.

512 *Lumaʿ* 206, 18.

513 *Taḏk.* 2, 105, 2-7.

514 Sulamī 247, 7/Pedersen 243, 12-13. *Taḏk.* 2, 118, 23-24.

515 Sulamī 271, 11-12/Pedersen 266, 9.

516 *Asrār* 274, 17-19/Shuk. 343, 1-5. Vgl. den fast gleichen satz im munde des Abū Isḥāq al-Isfarāyinī in *Asrār* 270, 4-6/Shuk. 336, 15-17.

517 Sulamī 371, 7/Pedersen 384, 5.

518 *Taḏk.* 2, 223, 3-5.

forderten anteilnahme an den mitmenschen. Nūrī, nach der gesellschaftsmoral der ṣūfiyya gefragt, antwortet: »Andern freude zu bereiten und ihnen nie wehzutun«[519]. Eine später beliebt gewordene form der aufzählung der eigenen leistungen, die sowohl der persönlichen eitelkeit dient als auch der theologischen anforderung der bescheidenheit genügt, kündigt sich bei Basṭāmī an, wenn er zwar schöne züge, die er trage, rühmt, sie aber als gnaden ausgibt, die er von gott empfangen habe. Er zählt diese acht auf: »Ich sah die andern weitergekommen als mich, hätte mich an stelle der andern und aus anteilnahme an ihnen in der hölle verbrennen lassen, war bestrebt, fröhlichkeit ins herz des gläubigen zu bringen (*idḫāl al-faraḥ fī qalb al-mu'min*), sparte nie etwas für den andern tag, dachte mehr an die barmherzigkeit gottes für die andern als für mich, setzte stets alles daran, dem gläubigen freude zu bereiten (*idḫāl as-surūr 'alā l-mu'min*) und den kummer aus seinem herzen zu entfernen, grüsste immer zuerst, wenn ich einen gläubigen antraf, aus anteilnahme an ihm, und ich sagte mir: Sollte gott mir am tag der auferstehung vergeben und mir gestatten, für andere fürsprache einzulegen, so würde ich zuerst für die eintreten, die mir schaden und unrecht zugefügt haben, erst nachher auch für die, die mir entgegengekommen sind und ehre erwiesen haben«[520]. Über den willen und die bereitschaft, der hölle das auffressen der armen sünder zu verwehren, hat Basṭāmī auch noch andere grosse worte verloren. So sagte er: »Wenn die auferstehung anbricht, möchte ich mein zelt an der pforte der hölle aufschlagen. Ich weiss: Wenn die hölle mich erblickt, erlischt sie, und dann bin ich eine barmherzigkeit für die geschöpfe«[521]. Er betete: »Mein gott, wenn in deinem allem voraufgegangenen wissen beschlossen ist, dass du eines deiner geschöpfe in der hölle verbrennst, dann vergrössere meine gestalt darin so, dass neben mir niemand mehr platz findet«![522] Ḫaraqānī nahm den mund noch etwas voller und wünschte, stellvertretend für die menschen den tod, die abrechnung und die höllenqualen auf sich nehmen zu dürfen[523]. Das gebet Basṭāmīs und der wunsch Ḫaraqānīs sind vom verfasser der *Asrār* miteinander verschmolzen und einem »grossen scheich« zugeschrieben worden[524].

[519] *Ta'arruf*, kap. 34.
[520] Sahlagī: *Nūr*, 67-68.
[521] *Nūr* 114.
[522] *Nūr* 115.
[523] *Taḏk*. 2, 217, 7-10. Vgl. Ḫaraqānī und Abū Sa'īd hiervorn 193-194.
[524] *Asrār* 241, 8-12/Shuk. 295, 3-8.

Saqaṭī, der alles ungemach ruhig zu ertragen und den andern nichts zuleide zu tun als inbegriff menschlicher gutartigkeit erklärt [525], hatte bescheidener sein herz für die traurigkeit aller menschen öffnen wollen, damit niemand mehr mühselig und beladen sein müsse [526]. Ibn 'Aṭā' stellt nicht nur den profeten als beispiel dafür hin, dass ein freundlicher charakter besser sei als viel fasten, beten, exerzitien, geldverschenken [527], sondern behauptet sogar, zwanzig jahre heuchelei und ein schritt zum nutzen eines mitmenschen seien verdienstlicher als sechzig jahre aufrichtigen gottesdienstes bloss zum eigenen heil [528]. Der anonymus des 4./10.jh., der das *Adab al-mulūk* geschrieben hat, stellt den freundlichen menschen auf die gleiche stufe wie den betenden und fastenden, sieht den unterschied aber darin, dass die rituellen leistungen nur der ausübenden person zugute kämen, während die gutartigkeit auf die andern menschen »hinübergehe« (*yata'addā*) [529]. Dasselbe ist, nach dem anonymus, bei der so oft empfohlenen freundlichkeit des gesichts, der heiterkeit der miene, der fall. Die gläubigen »freuen sich darüber, und ihr herz fühlt sich dabei wohl« [530]. Auch Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī erkennt im hellen, von innen durchleuchteten antlitz des ṣūfī ein moralisches und soziales element [531]. Dazu der sich überschlagende altruismus des Saqaṭī, der einen vorübergehenden nur flüchtig grüsste und erklärte: »Er überliefert das profetenwort: Wenn zwei muslime einander begegnen, werden 90 prozent des göttlichen erbarmens dem freundlicheren der beiden zugeteilt. Ich wollte ihm den grösseren teil überlassen« [532].

Hier schliesst sich der kontext der eben gestreiften stelle der *Asrār* an. Da wird in tendenziöser formulierung erzählt, wie die uns immer wieder vorgeführten häupter der nēšābūrer theologie Abū Muḥammad al-Ǧuwaynī, Ismā'īl aṣ-Ṣābūnī und Qušayrī unsern scheich Abū Sa'īd nach seiner allnächtlichen litanei (*wird*) befragen. Abū Sa'īd erwidert, er bete: »O herr, gib den derwischen (oder: armen) morgen etwas gutes zu essen!« und begründet dieses gebet mit dem profetenwort:

[525] Sulamī 53, 18-19/Pedersen 46, 13-47, 6.
[526] *Ḥilya* 10, 118. *Taḏk*. 1, 275, 13-14.
[527] *Taḏk*. 2, 74, 14-18.
[528] *Taḏk*. 2, 70, 12-15.
[529] Oriens 20, 1967, 84; hs. Ḫānaqāh-i Aḥmadī 83, 48 (nr 13). *Qāṣir* kann »privat«, *muta'addī* »sozial« bedeuten (Qušayrī, komm. des Anṣārī, 3, 222, 5; Ibn 'Abbād ar-Rundī: *Ar-rasā'il aṣ-ṣuġrā*[1], ed. P. Nwyia, Beirut 1957-1958, 78, ult).
[530] Hs. Ḫānaqāh-i Aḥmadī 83, 68 (nr 26); Oriens 20, 1967, 85.
[531] *'Awārif* kap. 30 (p. 182-183).
[532] *Ḥilya* 10, 123-124. Vielleicht ist zu übersetzen: Das profetenwort wird überliefert...

»Gott hilft dem menschen, solange dieser seinem bruder hilft«, worauf die verblüfften gelehrten zugeben müssen, dass er die bessere litanei habe. Der verfasser der *Asrār* benutzt die gelegenheit, die soziale gesinnung Abū Sa'īds hervorzuheben, und behauptet, jene theologen hätten bei ihren religiösen leistungen immer nur ihr eigenes seelenheil, Abū Sa'īd dagegen das wohlergehen der andern im auge gehabt [533].

Als ergänzung treten zu den schon gemachten feststellungen über die besonderen merkmale der ṣūfik Abū Sa'īds weitere, lapidare erklärungen, die in diesen zusammenhang gehören und seine menschenfreundlichkeit beleuchten. Man fragte ihn: Wie viele wege gibt es vom geschöpf zu gott? Nach einer überlieferung antwortete er: Über tausend wege. Nach einer andern überlieferung: So viel wie die stäubchen, aus denen die daseinsdinge bestehen, aber kein weg ist näher, besser und leichter als jemand eine freude zu bereiten. Ich bin diesen weg gegangen, habe diesen gewählt und empfehle jedermann diesen [534]. Ein andermal fragte man: Scheich, wie ist der (richtige) weg? Er antwortete: »Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) und freundlichkeit (*rifq*). Wahrhaftigkeit gegenüber gott und freundlichkeit zu den menschen« [535]. Weiter äusserte er: »Man hat zweierlei zu tun: Man muss alles, was einen von gott zurückhält, beseitigen und einem armen (oder: derwisch) eine freude bereiten. Vollendet man das ṣūfische streben (noviziat) in dieser weise, so erreicht man das ziel« [536]. Den leuten eine freude zu machen, gehört nach Abū Sa'īd schon zu den anfangsgründen der mystischen schulung [537]. Den konventsinsassen legte er ans herz, das leid der bedürftigen und schwachen zu lindern und in der freien zeit jemand eine freude zu machen [538]. Und noch unmittelbar vor seinem tod beschwor er die jünger: »Wisst, ich habe euch nicht zu mir aufgerufen, sondern zu eurem nichtsein. Ich habe gesagt: Sein (gottes) sein ist genug. Er (gott) hat euch zum nichtsein geschaffen. Selbst wenn einer den gehorsam sämtlicher menschen und geister vorlegen kann, wiegt das

[533] *Asrār* 240-241/Shuk. 294, 6-295, 9. Variante *Firdaws ul-muršidiyya* 293, 17-21/ Teheran 269, 20-270, 2.

[534] *Asrār* 302/Shuk. 380, 9-13. Abweichend *Taḏk*. 2, 335, 14-15.

[535] *Asrār* 308/Shuk. 387, 19-388, 1. Wahrhaftigkeit definiert er als »verwahrungsgegenstand (depositum) gottes in den menschen, an dem das ich keinen anteil hat«, und als »weg zu gott«, *Asrār* 301, unten/Shuk. 379, 14-18. Der mensch findet gott durch einen einzigen schritt der wahrhaftigkeit, *Asrār* 302/Shuk. 380, 15. Hiervorn 122 ff.

[536] *Asrār* 302, obere hälfte/Shuk. 380, 6-8.

[537] *Asrār* 36, ult/Shuk. 37, 5-6. *Ḥālāt* 31, untere hälfte/Shuk. 19, 4.

[538] *Asrār* 331, 11-12; pu/Shuk. 417, 6-8; ib. 13-14. Hier 310 nr 8.

niemals so viel, wie wenn er jemand eine freude macht«[539]. Abū Sa'īd glaubte, wie wir gesehen haben, diesen stand des nichtseins selber erreicht zu haben und zu wissen, dass darum schon der klang seines namens die menschen frohgemut stimme[540]. Er verband also die wohltätigkeit an den menschen mit dem aufhören des eigenen egoismus, betrachtete das verschwinden dieses egoismus als voraussetzung für die menschenfreundliche tat oder schon als diese tat selber. Abū Sa'īd schickte jeden freitag seinen famulus auf einen höflichkeitsbesuch beim ortsvorsteher von Mēhana, worüber dieser jedesmal beglückt (*ḫwašdil*) war. An einem eisigen wintertag liess ihm der scheich nur den satz ausrichten: »Heute ist ein kalter tag«. Der ortsvorsteher sollte auf keinen fall das gefühl bekommen, der scheich vergesse ihn, und darüber unfroh werden[541]. Ein messerschmied aus dem dorf Azğāh (persisch Ažgāh)[542] besuchte regelmässig die versammlungen des scheichs in Mēhana und traf dort immer gerade ein, wenn der scheich sein haus verliess, um in die versammlung zu gehen. Aber einmal erschien er erst, als der scheich die versammlung schon begonnen hatte. Abū Sa'īd war nicht ungehalten, sondern zeigte sich erfreut und bewillkommnete den verspäteten teilnehmer mit dem vierzeiler:

Durch dein gesicht hast du das ganze haus ausgemalt
und mit dem wein unsere wangen wie feuer erglühen lassen.
Unsere freude und fröhlichkeit hast du versechsfacht.
Dein leben sei heiter dafür, dass du uns heiter gemacht hast![543]

[539] *Asrār* 349, 1-3/Shuk. 436, 18-437, 1. *Ḥālāt* 104, 1-5/Shuk. 60, 5-8 (var.). Dem sinne nach passend unterschiebt der verfasser der *Mağālis ul-'uššāq*, nr 7, lith. Naval Kishore 1314, 54, unserm scheich den vierzeiler:

Auch wenn du tausend edle ka'bas erstellst,
gibt es doch nichts besseres, als ein gemüt froh zu stimmen.
Wenn du durch huld einen freien zum sklaven machst,
ist das besser, als dass du tausend sklaven in freiheit setzt.

Aufgenommen von Sa'īd-i Nafīsī: *Suḫanān-i manẓūm-i Abū Sa'īd*, nr 672.

[540] Hiervorn 84 und 140.

[541] *Asrār* 235/Shuk. 286, 7-15. Der šāḏilī Muḥammad al-Ma'ṣūm (Elmiçoume) b. Muḥammad (gest. 1883) besuchte im winter bei kälte, regen und schnee jeden morgen die familien, die sich um seine klause angesiedelt hatten, und kümmerte sich um ihr befinden; A. Joly: *Étude sur les Chadouliyas*, Algier 1907, 38.

[542] An der strasse von Ṭōs (Mašhad) nach Marw, da wo die route nach Mēhana abzweigt, 4 farsaḫ/24 km von Mēhana entfernt. Später Čahčāh (Ğahğāh), heute Čahčaha genannt. Ḫunğī: *Mihmānnāma-i Buḫārā*, 327, 14/Ursula Ott: *Transoxanien und Turkestan*, 300.

[543] *Asrār* 238-239/Shuk. 291, 4-15.

Der scheich hatte ihn also vermisst, wurde froh, als er doch noch erschien, zeigte ihm seine freude, machte ihn fröhlich und wünschte ihm fröhlichkeit. Ein derwisch, der die schweren arbeiten verrichtete, sagte eines tages, das könne er nicht mehr einfach »für gott«, das heisst umsonst, tun, er brauche den zuspruch des scheichs. Von da an rühmte ihn der scheich, wenn er ihn bei der arbeit sah, und machte ihn dadurch glücklich (*ḫwašdil*)[544]. Weiter kannte man das wort des scheichs: »Wer gutartig ist, mit dem ist alles auch wieder gutartig. Mit Abraham, dessen weg die gutartigkeit war, war denn auch das feuer (in das er geworfen wurde) gutartig«[545].

Ein ernster asket aus der zeit nach Abū Sa'īds tod wünschte das geheimnis zu erfahren, nach dem Abū Sa'īd gelebt hatte. Nach einem jahr angestrengter exerzitien wurde ihm in einem traum mitgeteilt, ein profetenwort habe die richtlinie des scheichs gebildet. Nach einem weiteren jahr asketischer übungen durfte er im traum auch das profetenwort selbst vernehmen. Es lautete: »Verbinde dich mit denen, die dich abschneiden! Gib denen, die dir verwehren! Verzeih denen, die dir unrecht getan haben!«[546] Eine alte frau, die dem scheich eine beträchtliche geldsumme überbracht hatte und sich etwas wünschen durfte, ersuchte ihn, gott im gebet zu bitten, ihr herzensfröhlichkeit (*dilḫwašī*) zu schenken[547]. Dieser wunsch ist verständlich, wirft aber vielleicht doch ein licht auf die ideale, die Abū Sa'īd selbst vertrat[548].

Frivole spässe der art, wie sie später etwa ein 'Ubayd-i Zākānī (gest. um 770/1370) in seinen schriften von sich gab, um die leser zu erheitern, waren mit dem stil von Abū Sa'īds frohsinn und menschenfreundlichkeit weniger vereinbar. Aber er unterhielt seine zuhörer oft mit witzigen geschichtchen, die für sich genommen keinen religiösen hintergrund hatten.

Theorien über die ursachen des genusses

Die oft gebrauchten synonyma *rāḥat* und *āsāyiš*[549] für frieden und freude, ruhe, fröhlichkeit sind in zwei richtungen doppelwertig.

[544] *Asrār* 207-208/Shuk. 248, 15-249, 7.
[545] *Asrār* 200, 3-5/Shuk. 239, 12-14.
[546] *Asrār* 380-381/Shuk. 474, 18-475, 7.
[547] *Asrār* 231/Shuk. 280, 3-17.
[548] Zu diesem unserem kapitel siehe auch die bemerkungen Ǵulāmḥusayn-i Yūsufīs MDAM 5, 1348, 180-185.
[549] Möglicherweise ist auch *gušāyišhā* »öffnungen« (*Asrār* 200, 1; 362, 17/Shuk. 239, 11; 454, 8) hier anzuschliessen, falls nicht gar eine verderbnis für *āsāyišhā* vorliegt.

Sie können erstens eine »schwache« und eine »starke« bedeutung haben: schwach »der mühen enthoben sein, ruhe haben«, stark »von freude erfüllt sein«. Dieser doppelsinn erschwert manchmal das genaue verständnis. Sie können zweitens die negativ bewertete bequemlichkeit und die positive befreiung, den sinnlichen genuss und den geistigen gewinn, etwas tiefes und etwas hohes bedeuten. Abū Sa'īd versuchte einmal, unter verwendung der beiden ausdrücke als hendiadyoin, eine erklärung für die entstehung des vergnügtseins zu geben. Der bericht darüber ist wieder als auseinandersetzung auf kosten eines nēšābūrer zeitgenossen, des theologen Abū Muḥammad al-Ǧuwaynī, aufgezogen. Abū Sa'īd pflegte an den donnerstagen mit Ǧuwaynī ins warmbad zu gehen. Bei einem dieser badbesuche legte Abū Sa'īd seinem begleiter die frage vor, woher wohl die erquickung im bad komme. Ǧuwaynī fand nur blasse antworten: Die müden glieder würden durch das warme wasser erfrischt, die säuberung und das haarschneiden erleichtere und erfrische[550]. Abū Sa'īd aber glaubte, des rätsels lösung in der vielsagenden vermutung gefunden zu haben, dass »zwei gegensätze sich vereinigten« und dies genuss schaffe[551].

Das erinnert an eine theorie vom genuss, die der filosof Abū Bakr ar-Rāzī (Rhazes, gest. 313/925) und ähnlich die Treuen Brüder vertreten hatten. Danach ist genuss (*laḏḏa*) nichts anderes als befreiung (*rāḥa*) von einem schmerz. Vorausgeht immer ein schmerz, und dieser entsteht durch eine abweichung vom naturzustand oder der ausgewogenheit, gleichgültig nach welcher richtung, nach einem zuviel oder nach einem zuwenig. Genuss ist dann die rückkehr in den normalzustand, nicht etwa der normalzustand selber, da dieser durch lust- und schmerzlosigkeit gekennzeichnet ist. Aber die rückkehr muss möglichst auf einen schlag erfolgen. Bei einem allmählichen übergang vom schmerz in die neutrale mittellage wird der genuss nicht spürbar. Die rückkehr vom schmerz, das heisst also der genuss, wird aber ermöglicht durch einwirkung des gegensatzes zu dem, was den schmerz hervorgerufen hat. Wirkt dieser gegensatz dann über die zurückführung in die mittellage hinaus, so entsteht eine neue abweichung vom naturzustand in die andere richtung und damit ein neuer schmerz. Zur entstehung des genusses ist also immer das zusammentreffen zweier extreme nötig, allerdings so, dass das eine das andere rasch auf die neutrale mittellinie bringt. Diese theorie hat Nāṣir-i Ḫusraw

[550] Barbier und bad in *1001 Nacht*, geschichte von Abū Qir und Abū Ṣir.
[551] *Asrār* 233-234/Shuk. 283, 18-284, 11.

453/1061 heftig angegriffen und ihr eine andere gegenübergestellt. Er bekämpft die these, dass genuss eine rückkehr in den natürlichen zustand und eine art schmerzbefreiung sei. Für Nāṣir-i Ḫusraw sind genuss (*laḏḏat*) und befreiung von schmerz (*rāḥat az ranǧ*) zweierlei. Befreiung von schmerz ist für ihn weder mit genuss noch mit schmerz verbunden. Genuss selbst aber entsteht für ihn durch befreiung aus einem gegebenen — er sagt: natürlichen — zustand und durch erreichen eines ersehnten zustandes, zum beispiel wenn ein armer zu reichtum oder ein durstiger zu wasser kommt. Nāṣir-i Ḫusraws darstellung und bekämpfung des gegnerischen standpunktes sind besser als diese schiefe beleuchtung seiner ergebnisse, die die ausführungen Rāzīs geradezu bestätigt, obwohl er sie vorher ganz gut widerlegt hat[552]. Die theorie vom schmerz als der voraussetzung für den genuss hat später Bahā'-i Walad (gest. 628/1231) wieder vorgebracht, um die freuden des paradieses als folgeerscheinung der irdischen mühen und leiden zu veranschaulichen[553]. Sein sohn Mawlānā folgt ihm mit seiner lehre von der zusammengehörigkeit der gegensätze: Gut sei nicht ohne böse, das gute sei aufgeben des bösen und umgekehrt; angenehm sei nicht ohne unangenehm, das angenehme sei aufhören des unangenehmen; freude sei nicht ohne kummer, die freude sei aufhören des kummers[554].

Aus zeitlichen gründen kann Abū Sa'īd die auffassung Nāṣir-i Ḫusraws noch nicht gekannt haben, wohl aber könnte er etwas haben läuten hören von Abū Bakr ar-Rāzī, zumal da dessen genusslehre schon zu Rāzīs lebzeiten gegenstand einer filosofischen fehde zwischen diesem und dem als dichter bekannten und von Rōḏakī betrauerten Šahīd-i Balḫī gewesen war[555]. Überdies war sie bestandteil auch der filosofie seines jüngeren zeitgenossen Avicenna, mit dem er zumindest in brieflicher beziehung gestanden haben soll[556]. Unser

[552] Nāṣir-i Ḫusraw: *Zād ul-masāfirin*, Berlin Kaviani 1342, 231-244 (reprint Teheran Būḏarǧamihrī ohne jahr). *Rasā'il Iḫwān aṣ-ṣafā'*, qism al-ǧismāniyyāt aṭ-ṭabī'iyyāt nr 10 und 16, Beirut 1957, 2, 413; 3, 59 ff. Paulus Kraus: *Abi Bakr Mohammedi filii Zachariae Raghensis (Razis) opera philosophica*, 1, Kairo 1939, 139-164.

[553] *Ma'ārif* [1] 330-331 (ohne den gedanken von der mittellage).

[554] *Fīhi mā fīh* 126, 14-127, 2; ähnliches ib. 213, 19-214, 12. Nach dem gleichen prinzip bestimmt er die religion (*dīn*). Sie ist für ihn so viel wie aufgeben des unglaubens (*tark-i kufr*). »Also ist unglaube vonnöten, den man aufgeben kann. Also sind beide eins. Da eins nicht ohne das andere ist, sind sie untrennbar« (*Fīhi mā fīh* 207, 2-3).

[555] Kraus 145-147. Gilbert Lazard: *Les premiers poètes persans*, 1, Paris 1964, 20-21.

[556] *Tarǧuma-i Risāla-i aḍḥawiyya-i šayḫ ra'īs Abū 'Alī-i Sīnā*, ed. Ḥusayn-i Ḫidīw-Ǧam, Teheran 1350, 82-83.

bericht über Abū Sa'īd schliesst jedoch mit der mitteilung, dass Ǧuwaynī auf die antwort des scheichs geweint habe. Das kann bedeuten, dass er sie anders aufgefasst hat als der scheich selber oder — und das ist das wahrscheinlichere — dass auch der scheich sie tiefsinniger gemeint hat. Einst erzählte er folgende begebenheit: Ǧunayd habe vor seinen anhängern über die gnaden und hulderweisungen gottes gesprochen. Ein zuhörer habe gott mit der formel »lob sei gott« gedankt. Ǧunayd habe die ganze formel verlangt: »Lob sei gott, dem herrn der menschen«. Der jünger habe erwidert, die menschen seien ja nicht so viel wert, dass sie mit gott in einem atemzug genannt zu werden brauchten. Ǧunayd habe auf dem wortlaut der ganzen formel beharrt und erklärt: »Denn wenn du das erschaffene mit dem unerschaffenen verbindest, wird das erschaffene (ohnehin) zunichte und das unerschaffene bleibt«[557]. Vielleicht hat Abū Sa'īd bei der freude, die durch zusammenkommen zweier gegensätze entstehe, an das erlebnis der berührung mit gott gedacht.

Die gegensätze, die die dichter im warmbad vereint finden wollten, haben hier kaum etwas zu suchen. Die dichter sahen im warmbad, weil es heiss ist und doch erfrischt, eine verbindung von hölle und paradies, von feuer und wasser, und erdachten sich von diesem thema aus weitere wunder[558]. Auch Abū Sa'īds definition des glücks (*dawla*) als »schönes zusammentreffen« (*ittifāq ḥasan*)[559] liegt zu weit ab.

Die frage, wann und wie weit man andern freude bereiten soll, hatte schon Muḥāsibī beschäftigt (bei ihm nicht *idḫāl al-faraḥ fī qalb al-mu'min*, sondern *ṭalab as-surūr*). Er soll einmal zu Ǧunayd gekommen sein. Da dieser nichts im hause hatte, holte er etwas aus dem haus seines väterlichen onkels[560] und legte es Muḥāsibī zum essen in den mund. Dieser schluckte es jedoch nicht herunter, sondern spuckte es im hausgang wieder aus und tat Ǧunayd kund, dass er nichts unerlaubtes schlucken könne, er habe ihm den mund nur geöffnet, um ihm eine freude zu machen (hier *idḫāl as-surūr 'alayka*)[561], genau wie Ǧunayd selber einmal Ibn al-Karanbī drängte, geld von ihm anzunehmen, und sei es auch nur, um ihm, Ǧunayd, eine freude zu machen (*li-idḫāl as-surūr 'alayya*)[562]. Doch Muḥāsibī gestattete

[557] *Asrār* 257/Shuk. 319, 11-16.
[558] Beispiele Nuwayrī: *Ilmām*, 3, 105-106.
[559] *Asrār* 314, untere hälfte Shuk. 396, 6-14. Hier 128.
[560] Saqaṭī war Ǧunayds onkel mütterlicherseits.
[561] *Luma'* 331, 18-332, 4. Qušayrī, artikel Muḥāsibī/komm. 1, 96.
[562] *Luma'* 198, 7-12.

das freudemachen nur unter vorbehalten. Pflicht sei nicht, alles gute zu tun, sondern alles böse zu lassen[563]. Er unterschied zwischen vertretern der strenge, eigentlich gerechtigkeit (*ahl al-'adl*), und vertretern der güte (*ahl al-faḍl*). Strenge sei ausgerichtetheit (*istiqāma*, auf die gebote), güte sei mehrerstreben (*ṭalab az-ziyāda*). Befohlen sei nur die strenge, wozu zum beispiel standhaftigkeit, gewissenhafte peinlichkeit (*wara'*) und rechtlichkeit gehörten. Güte — und dazu gehörten askese, zufriedenheit und wohltun — sei nicht befohlen. Strenge dürfe von der güte abhalten, nicht aber umgekehrt[564]. Muḥāsibī erkannte an, dass das kriterium für den empfang von almosenunterstützung nur die armut und nicht der leumund sei, und räumte ein, dass bei not ohne ansehen der person geholfen werden müsse, vorausgesetzt die unterstützten seien nicht gerade feinde der gemeinde Mohammeds. Sonst aber verdienten sünder nicht, dass man ihnen noch eine freude mache. Dafür seien die züchtigen gläubigen geeigneter. Jedoch stellten sich hier dann andere fragen: die nach der priorität des anrechts auf hilfe, die nach der art der freude, die man jemand zu machen gedenke, die nach dem verhältnis der ausgaben zum eigenen vermögen, die nach der intention, mit der man sich zu einer wohltätigkeit entschliesse, und anderes mehr[565].

Manche mystiker haben ihrem trieb, freude zu bereiten, keine solchen harten fesseln angelegt und gerade durch ihre güte auch sünder bekehrt. Abū Sa'īd hatte humor genug, die nachricht von den entgleisungen eines 'aliden beschwichtigend entgegenzunehmen[566] und einen liebhaber seines sohnes Abū Ṭāhir sanft auf die strasse zu setzen[567]. Diesen hinwiederum erzog er sehr nachsichtig und missbilligte eine pädagogik mit schlägen[568]. Durch zurückhaltende milde besänftigte er seine gegen einen feindseligen šī'iten aufgebrachten jünger und bekehrte ihn[569]. Einer alten frau, die Abū Sa'īd mit ihrem mörsergestampf dauernd gestört hatte, öffneten seine jünger die

[563] *Ādāb an-nufūs*, hs. Carullah 1101, 66a-b.

[564] *Ādāb an-nufūs* 65b. Muḥammad al-Ġazzālī: *Naṣīḥat ul-mulūk*, ed. Ǧalāl ud-dīn-i Humā'ī, Teheran 1351, 22/*at-Tibr al-masbūk*, Kairo 1968, 11/F.R. Bagley: *Ghazālī's Book of Counsel for Kings*, Oxford University Press 1964, 16-17, verbietet mit einer geschichte, im zorn und in der barmherzigkeit weiterzugehen als gott. Vgl. hiervorn 158

[565] *Al-masā'il fi a'māl al-qulūb wa-l-ǧawāriḥ wa-l-makāsib wa-l-'aql*, Kairo 1969, 91-98 (hs. Carullah 1101, 115b-117b).

[566] Hiervorn 67.

[567] Hier 223.

[568] Hiernach 386.

[569] *Asrār* 101, 16-102, 4/Shuk. 120, 2-11.

zimmerdecke (*sar-i ḥuǧra*). Sie verwunderte sich über den *kleinen* tadel des *grossen* mannes[570]. Eines tages stiess Abū Saʿīd auf dem friedhof Ḥīra bei Nēšābūr auf junge burschen, die wein tranken und musik spielten. Die ihn begleitenden ṣūfiyya wollten einschreiten. Doch der scheich wehrte ihnen und betete: »Der herr gebe euch im jenseits das gleiche fröhliche herz wie hienieden!« Darauf sollen ihm die sünder zu füssen gefallen sein, den wein ausgegossen, die instrumente zerschlagen und busse getan haben[571]. R.A. Nicholson vermerkt in seinem handexemplar der *Asrār* von Shukovski 309[572], dass die gleiche geschichte auch von Ḏū n-Nūn al-Miṣrī erzählt werde. Dies ist mir nicht nachweisbar, doch findet sich eine ganz ähnliche geschichte schon über Maʿrūf al-Karḫī (gest. 200/815-16). Dieser sah in Bagdad ein boot auf dem Tigris vorbeifahren, in dem junge leute tamburin schlugen, tranken und spielten. Seine jünger entsetzten sich und baten den scheich, ein gebet gegen diese sünder zu sprechen. Maʿrūf hob seine hand oder seine hände und betete: »Mein gott, wie du sie im diesseits hast fröhlich sein lassen, so lass sie auch im jenseits fröhlich sein!« Seinen erstaunten schülern erklärte er: »Wenn gott sie im jenseits fröhlich sein lässt, hat er ihnen vorher seine gnade zugewendet«[573] — das heisst: haben sie sich vorher durch gottes gnade noch rechtzeitig bekehrt. Saʿdī hat später das motiv in seinem *Bōstān* wieder verwendet. Ein frommer, der im kreise seiner schüler in der moschee sitzt, wird von diesen aufgefordert, ein gebet gegen den fürstensohn von Ganǧa zu sprechen, der betrunken und mit einem humpen die moschee betreten hat. Der fromme aber betet:

Glücklich fühlt sich dieser sohn in seinem leben.
Gott, erhalte du ihn in allen zeiten glücklich!

Seinen schülern sagt er, er habe gott gebeten, ihn zur busse zu veranlassen (so dass er auch im jenseits glücklich werde). Dem fürstensohn werden die worte des scheichs nachher hinterbracht, und er

[570] *Asrār* 227, 4-9/Shuk. 274, 9-15. Achena übersetzt so, als ob von der öffnung einer dachluke (lucarne) die rede wäre (*Les étapes mystiques* 216-217). Es wird sich aber wieder um ein öffnen des daches, um eine milde form des dachabdeckens, handeln; hier 219. Dem *sar-i ḥuǧra bāz kardan (bāz gušādan)* entspricht das *sar-i bālā'-i rēg bāz dādan* in *Asrār* 74, 8/Shuk. 80, 6-7: den höchsten punkt eines sandhügels öffnen, damit eine vertiefung entsteht, in die man sich einbetten kann. Eine dachluke (*rōzana*) *Rūzbihān-nāma* 222, 4-5.

[571] *Asrār* 250/Shuk. 309, 3-11.

[572] Das auf der universitätsbibliothek Basel unter der signatur FQ IV 663 steht.

[573] Qušayrī, kap. raǧā', gegen ende/komm. 2, 212. Ġazzālī: *Iḥyā'*, 4, 151-152 (raǧā'). Nuwayrī: *Ilmām*, 3, 10, 3-8.

lässt den frommen zu sich kommen. Der fromme befiehlt dort allerdings, alles weingeschirr und sämtliche musikinstrumente zu zerschlagen[574]. Abū ʿUṯmān al-Ḥīrī soll einen verkommenen nichtstuer, der vor ihm seine fiedel versteckte und mit schlechtem gewissen einherschlich, durch die freundlichen worte bekehrt haben, dass er nichts zu fürchten habe und alle brüder eins seien[575].

Die frage, wie weit die berichte über Maʿrūf und Abū Saʿīd in rein literarischer beziehung zueinander stehen, ist nicht zu entscheiden. Aber sicher ist, dass sie eine andere methode des vorgehens gegen unannehmbare vergnügungen im diesseits spiegeln, als sie Muḥāsibī verfocht. Einem minister des Ṭuġril soll Abū Saʿīd die rechte des volkes nachdrücklich zur beachtung empfohlen haben. Das volk habe nun einmal seine bedürfnisse, und wenn er diese befriedige, habe er mehr aussichten, mit all seinen fehlern die gunst seiner untertanen zu gewinnen, als wenn er mit viel eigenen tugenden die wünsche der andern missachte[576].

574 *Le Boustân de Saʿdî*, ed. Ch.H. Graf, Wien 1858, 4, 145 ff (p. 244 ff)/*Saadi's Bostan*, übers. Friedrich Rückert, Leipzig 1882, nr 116 (p. 148 ff)/ed. Aliev, Teheran 1968, 136 ff.
575 *Taḏk*. 2, 58, 17-20.
576 *Asrār* 348/Shuk. 435, 12-436, 3. Echtheit fraglich.

12. ABŪ SAʿĪDS SONDERSTELLUNG BEI SEINEN ZEITGENOSSEN

Hinweise auf gewisse züge, die den zeitgenossen an Abū Saʿīd besonders auffielen, lassen sich aus den widerständen gewinnen, die er bei dem einen oder andern seiner mitmenschen gefunden hat. Die natur der quellenschriften verbietet allerdings sichere aussagen und genaue feststellungen. Übertreibungen, verzerrungen, verfälschungen, erfindungen, irrtümer der überlieferung verhüllen uns das antlitz der wahren begebenheiten. Die drei giftigen fragen, die an ihn gerichtet worden sein sollen: warum er keinen meister habe, wieso er so dick sei und aus welchem grund er die pilgerfahrt nach Mekka nicht ausgeführt habe — diese drei fragen und die antworten, die Abū Saʿīd darauf gegeben haben soll, haben wir schon erörtert[1]. Der auseinandersetzung ist vielleicht so viel zu entnehmen, dass Abū Saʿīd im damaligen zeitpunkt sich als ein mann von welt und als unabhängiger, auf keine schule und auf keine tradition, sondern nur auf gott bezogener mensch gab. Eine zweite reihe von fragen legte ihm der greise Ibn-i Bākōya (gest. 428/1037) vor. Ibn-i Bākōya war ein weitgereister mann, hatte eine sammlung über Ḥallāğ angelegt, die erhalten ist[2], und auch eine nicht auf uns gekommene sammlung von aussprüchen anderer ṣūfiyya verfasst, die Samʿānī unter dem titel *Kitāb Maqāmāt al-mašāyiḫ* erwähnt[3], muss also die ṣūfik in ihrer mannigfaltigkeit wohl gekannt haben. Er lehnte Abū Saʿīd zuerst entschieden ab[4], forderte ihn dann aber oft zu gesprächen heraus und sagte ihm eines tages: »Ich sehe an dir etliches, was ich bei meinen scheichen nicht gesehen habe. Erstens: Du setzt die alten zu den jungen, nimmst die kleinen (unausgebildeten) leute in der (geistlichen) arbeit so ernst wie die grossen (ausgebildeten) und machst auch in der zerstreuung (der musse) zwischen klein und gross keinen unterschied. Zweitens: Du erlaubst den jungen, bei den musikveranstaltungen zu tanzen. Drittens: Du gibst den flickenrock, der (beim tanzen)

[1] Hier 62-63.

[2] Sezgin GAS 1, 652. Massignon: *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al Ḥosayn-ibn Manṣour al Ḥallāj*, Paris 1914, 13-17. Massignon: *Akhbar al-Hallaj*[3], Paris 1957, 83-89.

[3] Samʿānī: *Muntaḫab*, hs. Topkapı 2953 (= Berlin mss. or. sim. 80), 65b-66a.

[4] *Asrār* 92-93/Shuk. 106, 8-108.

einem derwisch entfallen ist, diesem wieder zurück und erklärst: Der arme hat das erste anrecht auf seinen flickenrock. Meine scheiche haben das nicht getan«. Abū Sa'īd fragte: »Noch etwas?« Ibn-i Bākōya: »Nein«. Darauf begründete Abū Sa'īd seine abweichungen [5]. Zu den richtlinien, die hier Ibn-i Bākōya im samā' einzuhalten und von grossen scheichen ererbt zu haben vorgibt, passt schlecht die nachricht, dass er zuerst »den samā' und den tanz des scheichs ablehnte« und erst durch einen traum dazu gebracht wurde, »für gott« zu tanzen [6]. Der wortlaut dieser nachricht lässt nämlich keinen zweifel, dass er nicht nur die art und weise, wie Abū Sa'īd den samā' durchführte, sondern den samā' und das tanzen überhaupt abgelehnt haben soll. Das ist allerdings falsch [6a]. Die unstimmigkeit braucht jedoch die eigenheit, die er an Abū Sa'īd kritisierte, nicht zu berühren.

In Saraḫs hielten die einen Abū Sa'īd für einen grossen mann, die andern für jemand, der »hinter dem berg daheim ist« [7]. Bis nach Andalusien drang die kunde von ihm. Der ẓāhiritische dogmatiker Ibn Ḥazm (gest. 456/1064) verketzerte Abū Sa'īd wegen seines schwankens zwischen extremen. »Es gibt ṣūfiyya«, schreibt er, »die behaupten: Wer gott erkennt, von dem fallen die religionsgesetzlichen vorschriften ab. Und einige gehen noch weiter und verbinden sich mit gott. Wir haben erfahren, dass heute in Nēšābūr zu unserer zeit ein mann namens Abū Sa'īd Abū l-Ḫayr (sic), ein ṣūfī, bald wolle bald die den männern verbotene seide anzieht, bald am tage tausend gebetseinheiten bald überhaupt kein gebet und auch kein überpflichtiges gebet verrichtet. Das ist reiner unglauben« [8]. Dieses urteil entspricht sicher

[5] *Asrār* 222-224/Shuk. 269-270. Nicholson: *Studies*, 57-58. Zum zurückgeben des flickenrocks s. hier 358.

[6] *Asrār* 93-94/Shuk. 109, 1-16. Hiervorn 256.

[6a] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 327-328.

[7] *Asrār* 181/Shuk. 219, 12-14.

[8] *Al-fiṣal fī l-milal* 4, 188. Ḏahabī folgte ihm. Subkī: *Ṭabaqāt*, nr 529 (5, 307), verteidigt Abū Sa'īds rechtgläubigkeit und führt die beschuldigung, die Ibn Ḥazm und Ḏahabī gegen ihn aussprechen, auf deren feindselige einstellung zum aš'aritentum und zur ṣūfik zurück. Vgl. hiervorn 110. Das schwanken Abū Sa'īds zwischen weicher und rauher kleidung kann richtig sein. Er kleidete sich oft gut, ass oft gut und begab sich regelmässig ins bad, aber verteidigte auch das ungepflegte äussere, ass auch schlecht und sagte einmal, weiche worte, weiche speisen und weiche kleider pflasterten den weg zur hölle (*Asrār* 273/Shuk. 341, 2-5; 7-9). Zu Yaḥyā b. Mu'āḏ ar-Rāzī hiervorn 181. — Die kunde Ibn Ḥazms von Abū Sa'īd, die plagiierung von Anṣārīs *'Ilal al-maqāmāt* schon durch Ibn al-'Arīf (Bruno Halff: *Le Maḥāsin al-maǧālis d'Ibn al-'Arīf et l'œuvre du soufi hanbalite al-Anṣārī*, REI 39, 1971, 321-333) und anderes zeigen, dass die vermittlung geistiger güter zwischen dem osten und dem westen der islamischen welt

dem allgemeinen eindruck, den Abū Sa'īd auf aussenstehende machte, obwohl uns sonst nirgends mitgeteilt wird, dass er zeitweise das ritualgebet vernachlässigt habe. Aber es klingt etwas zu inquisitorisch. Vielleicht bleibt man mit den uns erhaltenen berichten in besserer übereinstimmung, wenn man formuliert: Die extreme, zwischen denen sich Abū Sa'īd bewegte, wurden weniger durch gesetzliche und vernünftige überlegungen als durch das temperament, die stimmungen und die einfälle Abū Sa'īds gesetzt. Abū Sa'īd warf sich nicht absichtlich von einem ungesetzlichen tun in ein anderes, sondern folgte seinen launen und liess sich die ausschläge nach dieser oder jener seite von seinen gefühlen vorschreiben, die ihrerseits so stark waren, dass sie gesetzliche bedenken und auch regeln des traditionellen berufsverhaltens bei ihm zu verdrängen vermochten. Die mitteilung Ibn Ḥazms zeigt aber auch, dass die extreme askese und die extreme lebensbejahung, die unsere hauptquellen an ihm schildern, trotz mancher hagiografischer verfremdung die seelenverfassung Abū Sa'īds im grossen und ganzen richtig zeichnen. Seinen harten kasteiungen auf der einen seite steht auf der andern seite sein ausgeprägter sinn für gross aufgezogenen luxus und laute schwelgereien gegenüber. Abū Muslim Fāris b. Ġālib al-Fārisī fand den scheich in kostbarem gewand auf kissen [9]. Ein richter in Ḫaraqān traf Abū Sa'īd, wie er gleich einem sultan auf einem kissensitz ruhte und sich von einem derwisch das bein kneten liess. Er dachte: Wo bleibt da die armut? Das ist doch kein armer. Das ist königtum, nicht ṣūfītum, nicht derwischtum! [10] An dem bequemen kissensitz, auf dem der scheich in Nēšābūr thronte, nahm auch Ibn-i Bākōya anstoss und wurde vom scheich darauf verwiesen, aufs innere, nicht aufs äussere zu sehen [11]. Das volk und besonders seine anhänger erlebten im sog der schwankungen des meisters tage des darbens und tage der fülle, an denen sie dann auf einer welle unerwarteter genüsse in einen himmel voller freuden hochgetragen wurden. Und diese ausschweifungen verschafften ihm zum schrecken der kritischen

manchmal schneller vor sich ging, als Goldziher anzunehmen geneigt schien (*Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung*, ZDMG 41, 1887, 61/Gesammelte Schriften 2, 222).

[9] Ǧullābī: *Kašf*, 450, 13-451, 12; 207, 3-11/Nicholson 346; 165.

[10] *Asrār* 150/Shuk. 179, 12-16. Hier 24-25. Später kam einmal ein ṣūfī aus dem osten nach Andalusien und traf hier scheich Abū l-'Abbās al-Qanšāyirī in kostbaren kleidern und in grossem luxus. Qanšāyirī hielt seinem verwunderten tadel sure 38, 39 entgegen: »Das ist unsere (gottes) gabe. Übe wohltätigkeit oder halte es zurück, du brauchst nicht abzurechnen!« *Tuḥfat al-muġtarib*, RIEM 27, 1972-3, 101.

[11] *Asrār* 94/Shuk. 109, 17-110, 8. Wäre Abū Sa'īd skrupulant gewesen, so hätte er wahrscheinlich auch nie rot getragen, da es'sätze des profeten gibt, die rote kleidung verbieten; *Asrār* 201, 12/Shuk. 241, 5-6.

betrachter noch vermehrten 'zulauf. Abū Sa'īd liess sich dabei von dem zufall, der ihm geld in die hände spielte, oder von einem inneren trieb, zu dessen befriedigung dann die mittel aufgebracht werden mussten, leiten, in einzelnen fällen vielleicht auch von zielbewusster überlegung, jedenfalls aber stets ohne rücksicht auf die blossen zuschauer, waren es nun theologen oder behörden, meist aber zum besten nicht seiner selbst, sondern anderer. So kam es zu den üppigen gelagen: zu dem spontanen rübenessen in einer moschee zu Nēšābūr[12], zu dem volksbankett in Pōšangān bei Nēšābūr[13]. Das geld, das die kaufleute von Pōšang-i Harē für die ṣūfiyya von Mēhana stifteten, wurde sofort, noch durch weitere beiträge erhöht, für ein opulentes mahl verausgabt[14], die kleider und der schmuck, die eine bekehrte sünderin in Nēšābūr dem scheich übersandte, wurden sogleich versilbert und die klingenden münzen für eine gasterei diesmal ausschliesslich der nichtṣūfiyya verwendet[15].

Nach dem gelage von Pōšangān wurde noch ein nichtgegessenes brot verteilt, weil der scheich, einem prinzip angeblich des profeten und »sämtlicher scheiche« folgend, nichts über nacht zu hause behalten wollte. Die masslosigkeit der ausgaben, für die Abū Sa'īd berühmt war, lassen sich jedoch nicht aus diesem satz erklären. Abū Sa'īd hätte ja ebenso gezielt und ausgeglichen vorgehen können wie sein zeitgenosse in Kāzarūn, Abū Isḥāq-i Kāzarūnī, der sich auf denselben grundsatz berief, aber ein wohlgeordnetes system der armenfürsorge schuf[16]. Im unterschied zu Kāzarūnī neigte Abū Sa'īd dazu, neben der stets geübten wohltätigkeit immer wieder tage der festfreuden einzulegen, an denen seine schüler und die menschen überhaupt ihre sorge ums tägliche brot vergessen und jubilieren sollten. Dabei liess ihn die eigene hochstimmung oft das mass überschreiten. Wenn ihm wegen der unmenge von kerzen, die er anzündete, und von räucherwerk, das er verheizte, gesetzwidrige verschwendung vorgeworfen wurde, bestritt er die gesetzwidrigkeit und rechtfertigte sich noch mit dem hinweis, dass es zu gottes ehre geschehe und für gott nichts zu viel sei und dass auch die nachbarn etwas von dem duft sollten riechen können[17].

12 *Asrār* 89-90/Shuk. 102, 10-103, 13. Anders *Ḥālāt* 119-120/Shuk. 69, 20-70, 7. Hier 33, 117.

13 *Asrār* 105-107/Shuk. 125-128. *Ḥālāt* 67-70/Shuk. 39, 17-41, 11. Hier 117.

14 *Asrār* 164-166/Shuk. 198, 12-201, 11. *Ḥālāt* 63-67/Shuk. 37, 15-39, 16.

15 *Asrār* 246-247/Shuk. 302, 7-303, 17.

16 *Firdaws ul-muršidiyya*, einleitung 45-53.

17 *Asrār* 105-107; 112; 133-134/Shuk. 125-128; 134, 9-135, 5; 157, 11-158, 13. R.A. Nicholson in seinem kommentar zu Mawlānās *Maṯnawī* 2, 376 ff hält die geschichte

Es machte ihm aber nichts aus, ein andermal einen nachbarn durch lautes musikkonzert in der nachtruhe zu stören oder durch einen bacchantischen zug durch die nächtlichen strassen den zorn der bevölkerung auf sich zu ziehen[18]. Das gesetz des handelns diktierte ihm in allen diesen fällen offensichtlich die stimmung. Dieser vermochte er sich, wenn sie sich einmal zum festlichen rausch entwickelt hatte, nicht zu entwinden. Er beschrieb sich selbst, als er einmal nach einem samā' sagte: Das wahrste, was siebenhundert pīre über die ṣūfik gesagt hätten, sei: Verwendung des nus in der ihm angemessensten weise[19].

Einen stein des anstosses wird seine eigenartige einstellung zur Mekkapilgerfahrt gebildet haben. Einerseits liess er sich einmal — dazu noch im gefolge eines samā', falls dem bericht hierin zu trauen ist — zu dem entschluss hinreissen, die fahrt zu machen, andererseits brach er diese reise schon sehr bald wieder ab. Einerseits unterdrückte er nicht eine gewisse freude, wenn ihm andere bestätigten, dort, in Mekka, gott nicht gefunden zu haben[20], andererseits schuf er eine art pilgerfahrtsersatz durch die empfehlung, an das grab des Abū l-Faḍl-i Saraḫsī zu wallfahren und dieses siebenmal zu umkreisen[21] — dies in klarem widerspruch zum gesetz der religion. Von Ḫaraqānī soll er sich haben sagen lassen, dass er nicht zur ka'ba zu wallen brauche, sondern dass umgekehrt die ka'ba ihn umkreise[22]. Abū Sa'īds hang, in nöten zu seinem lehrer Abū l-Faḍl nach Saraḫs zu pilgern, scheint selbst dem narren Luqmān, der ihn ehedem mit Abū l-Faḍl bekannt gemacht hatte, übertrieben vorgekommen zu sein. Als er Abū Sa'īd einmal unterwegs begegnete, gab er ihm den ironischen auftrag, den »gott von Saraḫs«, zu dem er eile, von ihm freundlich zu grüssen[23].

in *Asrār* 112/Shuk. 134-135 für übertragen aus einer erzählung über Aḥmad b. Ḫiḍrōya, die in *Taḏk*. 1, 292, 10-21 steht. Hier 66, 117.

[18] *Asrār* 236-238; 250-251/Shuk. 287, 6-290, 7; 309, 12-310. Hier 219-220.

[19] Hier 107-108.

[20] *Asrār* 166, 1/Shuk. 200, 9. *Ḥālāt* 65, 8-9/Shuk. 38, 20-21. »Die absicht, nach Mekka zu pilgern« heisst *Asrār* 165, 6 *andēša-i firōsōy*, Shuk. 199, 12 *andēša-i firōšaw* und hs. Landolt 103a, 3 *andēša-i firōsō*. Wahrscheinlich ist in irgendeiner weise der plan »hinabzureisen« gemeint, nämlich durch das iranische hochland und dann abwärts nach Mesopotamien. Vielleicht ist *firōšawi* richtig. Aber da es *bērūnšaw* im sinne von »ausweg« gibt, ist auch gegen *firōšaw* nichts einzuwenden. Fehlt bei Dihḫudā: *Luġatnāma*. *Firōsō(y)* heisst »abwärts« und »unten« und ist gut belegt; Lazard: *La langue des plus anciens monuments*, §699 (furōsō, furōḏsōy), daselbst auch *bērūnsō* »auswärts«! Wir hätten dann zu übersetzen »plan nach abwärts«.

[21] *Asrār* 61/Shuk. 65, 3-7. *Ḥālāt* 26/Shuk. 15, 11-14. Hier 202 f. und 454.

[22] *Asrār* 149/Shuk. 178, 10-12.

[23] *Asrār* 239/Shuk. 291, 14-292, 4. Hier 202.

Auch diese haltung Abū Sa'īds zur pilgerfahrt hängt aufs engste mit der macht, die die gefühle auf ihn ausübten, zusammen. Er war eben geneigt, unter umständen dem gefühl vor dem gesetz den vortritt zu geben. Die pilgerfahrt nach Mekka brach er ab, als sie seinem gefühl nichts mehr sagte, und die wallfahrt ans grab Abū l-Faḍls in Saraḫs empfahl er, weil diese nach seiner erfahrung das gemüt aufheiterte. Denn Abū Sa'īd wollte nur werke tun, die ihn mit freude erfüllten oder zu denen er von einer lust getrieben wurde. Ein tun, das nicht einem bedürfnis entsprang, muss ihm als schale lüge erschienen sein. Man ist versucht, auch in seinem pendelverkehr zwischen dem stillen, kleinen Mēhana und dem grossen, lauten Nēšābūr einen ausdruck seines bedürnisses nach erneuernder abwechslung und gefühlsermunterung wiederzufinden.

Eine solche gefühlsgebundenheit war selbst für ṣūfiyya ein gut von zweifelhaftem wert. Als man Ibn-i Ḫafīf (gest. 371/982), der aus zeitlichen gründen Abū Sa'īd noch nicht hat kennen können, von einem ṣūfī erzählte, der manchmal im zungenreden und von gelöstheit überwältigt, dann wieder gedankenschwer und beklommen war, fuhr er auf: »Was der sagt, gehört ins feuer, da er es mit religion und gesetz zu leicht nimmt, und er wird seine strafe im diesseits und im jenseits erhalten«[24]. Ein etwas überspitztes wort Ibn-i Ḫafīfs lässt aus dem gleichen grund überhaupt nur fünf scheiche uneingeschränkt gelten: Muḥāsibī, Ǧunayd, Ruwaym, Ibn 'Aṭā' und 'Amr b. 'Uṯmān al-Makkī: »Weil sie wissen und wirklichkeit vereinigen, während die anderen alle spielbälle von zuständen und überwältigungen sind«[25]. Vielleicht liegt hier auch der grund, warum Qušayrī sich nicht so leicht mit Abū Sa'īd verstand, denn Qušayrī war ein mann, der die ṣūfik ganz auf den boden des gesetzes zu stellen versuchte, und es kann sehr gut sein, dass es ihm, wie unsere hauptquellen angeben, erst nach mehreren anläufen und längerer bekanntschaft mit Abū Sa'īd gelang, die widerstände einigermassen zu überwinden. Die einzigartigkeit und originalität Abū Sa'īds soll er beim eintreffen der nachricht von seinem tod mit den worten ausgedrückt haben: »Dahingegangen ist einer, der niemandes nachfolger (*ḫalaf*) war und keinen nachfolger hat«[26], und auf seinem beileidsbesuch in Mēhana dann für seine kritischen bemerkungen gegen ihn öffentlich abbitte geleistet haben.

[24] Daylamī: *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf*, 39, 3-6.
[25] *Šadd al-izār* 43-44. *Arbāb aḥwāl wa-aṣḥāb ġalabāt*, vgl. hier 168.
[26] *Asrār* 368/Shuk. 463, 10-11 (var.).

Er sagte: »Wir haben uns in einigen dingen dem scheich Abū Sa'īd entgegengestellt und ihm damit unrecht getan, denn wer einem mann des zustandes das (nüchterne theologische) wissen entgegenhält, tut unrecht«[27].

Etwas vom sichersten, was wir über Abū Sa'īd erfahren, ist die kunde, die 'Abdullāh-i Anṣārī (396-481/1006-1089) von ihm gibt. Auch Anṣārī hatte seine vorbehalte gegen ihn. Er besuchte ihn zweimal. Einmal nahm Abū Sa'īd dabei seinen turban und seinen ägyptischen überwurf (*gilīm*) ab und schenkte sie Anṣārī. Er legte ihm auch eine gekochte rübe in den mund[28]. Nach den *Asrār* geschah das in Nēšābūr und heilte Anṣārī vom fluchen und groben reden, wogegen dieser vergeblich angekämpft hatte[29]. Dies könnte eine ausdeutung zum höheren lob Abū Sa'īds sein. Nach der vita Anṣārīs erhob sich Abū Sa'īd, 39 jahre älter als Anṣārī, vor seinem gast und behandelte ihn mit einer ehrerbietung, die er sonst nur wenigen erwies[30]. Dies eine darstellung vielleicht eher zum lobe Anṣārīs, aber keineswegs unwahrscheinlich. »Aber«, so sagt Anṣārī, »ich stehe zu ihm in einem gespannten verhältnis, einmal wegen der glaubenslehre (*i'tiqād*) und dann auch wegen seiner besonderen ṣūfik (*ṭarīqat*), denn er betrieb nicht die ṣūfik der scheiche. Einige scheiche der zeit waren auf ihn nicht gut zu sprechen«[31]. Die grammatischen zeiten machen nicht recht deutlich, wann Anṣārī das gesagt hat, ob erst nach Abū Sa'īds tod oder schon vorher. Abū Sa'īd gab zu: »Wer mich am anfang sah, wurde ein gerechter, und wer mich am ende sah, wurde ein ketzer«[32]. Das bedeutet jedenfalls, dass Abū Sa'īd in glaubensfragen und in seiner ṣūfik anschauungen vertrat, die vom gewohnten und anerkannten abwichen und den hütern des herkommens und gesetzes auch unter den ṣūfiyya bedenklich vorkamen. Leider verrät uns Anṣārī nicht, woran er sich stiess, worin er mit Abū Sa'īd nicht einverstanden war und was die andern scheiche seiner meinung nach an ihm auszusetzen hatten. Vielleicht war es etwas, was uns auch die hauptquellen verschweigen. Die šāfi'itische rechtslehre wird in den augen des ḥanbaliten

[27] *Asrār* 370, 9-10/Shuk. 465, 5-7.

[28] *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām*, ed. Arberry 72/ed. Salǧūqī 31. *Asrār* 244/Shuk. 298, 18-299, 15. *Nafaḥāt*, artikel Abū l-Ḥasan-i Naǧǧār (345).

[29] *Asrār* ib.

[30] *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām* ib. *Nafaḥāt* ib. Auch Ibn-i Bākōya stand jedesmal vor Anṣārī auf (*Maqāmāt* Arberry 66-67/Salǧūqī 17; *Nafaḥāt*, artikel Abū 'Abdallāh aṭ-Ṭāqī, 338).

[31] Ib. Serge de Laugier de Beaurecueil: *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī*, 62-63, 68-69.

[32] *Asrār* 41/Shuk. 41, 19-42, 1.

Anṣārī kaum entscheidend gewesen sein. Über den heiklen Ḥallāǧ waren sie verschiedener ansicht: Anṣārī enthielt sich der stimme[33], Abū Sa'īd trat für ihn ein[34].

Hervorgehoben zu werden verdient, dass die wohlwollenden schriftsteller Abū Sa'īd eine überdurchschnittliche begabung, die gedanken fremder menschen zu lesen und zukünftige ereignisse vorauszusagen, zuerkennen. Selbst der historiker Nēšābūrs 'Abdalġāfir al-Fārisī sah sich veranlasst, diesen zug an Abū Sa'īd zu erwähnen. Die fähigkeit, gedanken zu lesen, ist bis auf den heutigen tag das unabdingbare »beglaubigungswunder« sozusagen jedes scheichs, der anhänger hat. Aber Abū Sa'īd muss diese gabe in besonderem masse besessen haben. Sie fügt sich auch trefflich in den irrationalen haushalt seiner seele.

[33] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 315-316. Die darlegungen Massignons in *Passion* 2, 226-236 vermögen nicht recht zu überzeugen.
[34] Hier 25.

13. ṢŪFISCHE ZUSAMMENSCHLÜSSE

Das auftreten der ṣūfiyya in gruppen und scharen

Auf zahlen in orientalischen quellen ist bekanntlich nicht immer verlass. Sehr oft sind sie, je nach bedarf, entweder übertrieben oder abgerundet. So viel lässt sich aber sagen, dass die ṣūfiyya schon in der klassischen zeit zuweilen in massen auftraten. In Mekka sah Kattānī (gest. 322/934) einmal etwa 300 personen an einem platze beieinander. Sie waren freundlich zueinander, und jeder liess dem bruder den vortritt [1]. Oft vereinigte die ṣūfiyya ein gemeinsames essen. Ein gastgeber liess dafür einmal 1000 lampen anstecken, zu ehren gottes, nicht der ṣūfiyya, wie er versicherte [2]. Der gastfreundliche Abū ʿAlī ar-Rūḏbārī (gest. 322/934), der in Ägypten lebte, liess durch zuckerbäcker ganze mauern mit zinnen, alles aus zucker, erbauen und dann durch die ṣūfiyya stürmen und »rauben« [3], das persische *yaġmā zadan*. Gerade diese massen stellten aber auch nicht selten das problem der verpflegung. Abū ʿAlī ar-Rūḏbārī sagte daher, wenn er eine schar beieinander sah, sure 42, 29 her: »Und er (gott) hat die macht, sie, wenn er will, zu versammeln«, und wagte zu behaupten, als gesellschaft dürften sie eher mit der freundlichen zuneigung gottes rechnen als allein, da es sure 34, 26 heisse: »Sprich: Unser herr vereinigt zuerst und eröffnet dann«, nämlich die quellen ihrer ernährung [4].

Um bedeutendere ṣūfiyya oder solche, die das lokale feld beherrschten, scharten sich andere und begleiteten sie auch auf ihren reisen. Die reisegruppen werden sich aber auch aus andern elementen zusammengesetzt haben, die die gelegenheit benutzten, sich nicht allein auf den weg machen zu müssen. Ibn al-Faraǧī (gest. nach 290/903) will um Abū Turāb an-Naḫšabī (gest. 245/859) 120 ledereimerträger, das heisst ṣūfiyya, erblickt haben, die um die säulen (der moschee oder moscheen) herum sassen. Doch sollen davon nur zwei bis zum tod bei der ṣūfischen armut geblieben sein: Abū ʿUbayd al-Busrī und Ibn al-Ǧallāʾ [5]. Diese nachricht erscheint bei Anṣārī in folgender verwandlung: »Abū

[1] *Lumaʿ* 185, 8-11.
[2] *Lumaʿ* 185, 19-22.
[3] *Lumaʿ* 185, 15-18.
[4] *Lumaʿ* 183, 12-15 (mit abweichungen vom wortlaut und sinn der letzten koranstelle).
[5] Sulamī: *Ṭabaqāt*, 146, 6-147, 2/Pedersen 136, 8-11.

Turāb ging einmal mit 300 ledereimerträgern durch die wüste. Aber nur zwei blieben bei ihm und starben als derwische: Bū 'Abdullāh-i Ǧallā' und Bū 'Ubayd-i Busrī. Alle andern kehrten um«[6]. In Kūfa erschien Naḫšabī mit grossem gefolge[7]. Bei Qušayrī berichtet ein augenzeuge, dass Naḫšabī einmal mit 40 leuten — einer runden zahl — unterwegs war[8]. Abū Ḥafṣ an-Naysābūrī kam mit seinen genossen nach Bagdad[9] und wohnte hier zusammen mit 8 leuten ein ganzes jahr bei einem privatmann. Dieser war täglich für gutes, abwechslungsreiches essen für sie besorgt. Auf gewisse andeutungen hin, die Abū Ḥafṣ gemacht hatte, kleidete er die gäste vor ihrer abreise sogar noch neu ein[10]. Ḥallāǧ soll bei seinem auftreten in Mekka von 400 scheichen begleitet gewesen sein. Jeder hatte seine kanne und seinen stab bei sich. Die scheiche von Mekka nahmen je eine anzahl in ihren häusern auf. Ḥallāǧ blieb allein und kam bei Nahraǧūrī unter[11]. Aḥmad b. Ḫiḍrawayh (gest. 240/854-5) soll mit der unglaublichen zahl von 1000 schülern von Balḫ aus Basṭāmī besucht haben. Basṭāmī hatte einen eigenen raum für die wanderstäbe, »stabhaus« genannt. Da jeder seinen stab hatte, wurde der raum mit stäben vollständig ausgefüllt[12]. Der grosse reisende Abū 'Abdallāh al-Maġribī (gest. wahrscheinlich 299/911-12) war stets von seinen jüngern begleitet. Er marschierte nachts voraus und konnte trotzdem, als hätte er hinten augen gehabt, sagen, wenn einer vom weg abwich: Rechts! oder: Links![13] Abū 'Abdallāh ar-Rūḏbārī (gest. 369/980 in Tyrus) dagegen pflegte hinter seinen anhängern drein zu gehen, wenn er sich mit ihnen zu einer einladung begab, sowohl zu ihrer überwachung als auch aus bescheidenheit[14]. Nach einer späten und wie es scheint etwas konstruierten auskunft war es arabische sitte, dem scheich nachts vorauszugehen und tags zu folgen[15]. Ein 'Abdallāh al-'Akkī (7./13.jh.) hielt sich immer in der mitte seiner schar[16]. Saqaṭī (gest. 251/865) wurde wegen der leute, die ihn belagerten, »rastplatz für

[6] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 77.
[7] Daylamī: *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf*, 111.
[8] Qušayrī, kap. karāmāt/komm. 4, 168-169.
[9] Qušayrī, kap. adab/komm. 4, 18.
[10] *Ta'rīḫ Baġdād* 12, 222, 2-10.
[11] Daylamī: *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf*, 72.
[12] Sahlagī: *Nūr*, 55-56. *Taḏk*. 1, 148, 10ff.
[13] Qušayrī, kap. safar/komm. 4, 26. Mawlānā: *Maṯnawī*, 4, 598-613.
[14] Qušayrī, artikel Abū 'Abdallāh Aḥmad ar-Rūḏbārī/komm. 2, 17. Deutung des kommentators.
[15] *Durr al-ḥabab* 1, 1, 237-238: *Dustūr al-'arab*.
[16] *Tuḥfat al-muġtarib*, RIEM 27, 1972-3, 44.

nichtstuer« gescholten [17]. Abū Ḥamza al-Baġdādī (gest. wahrscheinlich 269/882-3) wurde bei seiner rückkehr von der pilgerfahrt nach Bagdad von einer anzahl ṣūfīscheichen abgeholt [18]. In Nordafrika besuchte einmal ein ṣūfī namens Zurayq [19] mit seinen anhängern einen andern ṣūfī namens Ǧabala mit dessen jüngern. Durch den koranvortrag eines schülers des Zurayq starb einer aus der schar des Ǧabala. Am andern tag soll dafür Ǧabala durch einen schrei den koranleser der andern gruppe umgebracht haben [20] — eine vergeltungsmassnahme, die ganz ähnlich auch von Ḏū n-Nūn und einem sänger, der ihm durch ein lied seinen sklaven getötet hatte, erzählt wird [21].

Sarrāǧ schildert idealisierend die rücksicht, die in gruppen reisende ṣūfiyya aufeinander nähmen [22]. Drei freunde reisten, nach seinem bericht, zwanzig jahre miteinander durch die welt und ergänzten sich durch ihre verschiedenartigkeit. Wenn sie in einer moschee übernachteten — und das war die regel — verrichtete der eine die ganze nacht ritualgebete und rezitierte den koran durch, der zweite sass in gebetsrichtung, und der dritte lag meditierend auf dem rücken [23]. Ibn al-ʿArabī war 23 jahre von seinem »genossen« ʿAbdallāh Badr al-Ḥabašī begleitet [24], der andalusische dichter und mystiker Abū l-Ḥasan aš-Šuštarī (gest. 668/1269) jedoch soll auf seinen reisen mehr als 400 fuqarāʾ bei sich gehabt haben [25]. Etwa in die lebenszeit Abū Saʿīds gehört der in Harē unbeachtete schreiner Abū l-Ḥasan-i Naǧǧār, der in Mekka mit 50 ledereimerträgern als novizen gesehen worden sein soll [26]. Die bekanntesten und berüchtigtsten reisenden waren die

[17] *Ḥilya* 10, 119. Al-Badr b. as-Suyūfī fragte den persischen scheich Munlāzāda (gest. im 10./16.jh.) bei der verabschiedung, ob sie ihm vorangehen oder folgen sollten. Munlāzāda wollte wissen, wie es die araber hielten. Badr sagte: »Wir gehen nachts dem scheich voraus und tags hinter ihm«. Munlāzāda versetzte, bei den persern heisse ein wahlspruch: Kein getue! Also begleitete man ihn ohne rücksicht auf formalitäten (Ġazzī: *Kawākib saʾira* 1, 138, 16-19).

[18] *Taʾrīḫ Baġdād* 1, 392, 16-17.

[19] Qušayrī komm. 4, 138 verlangt Ruzayq.

[20] *Lumaʿ* 287, 5-10. Qušayrī, kap. samāʿ/komm. 4, 138.

[21] *Taʾrīḫ Baġdād* 8, 397, 2-5. Ibn Ḫallikān, nr 129 (1, 316-317). Ibn az-Zayyāt: *Al-kawākib as-sayyāra fī tartīb az-ziyāra*, reprint Bagdad ohne jahr, 236.

[22] *Lumaʿ* 190, 8-12.

[23] Qušayrī, kap. safar/komm. 4, 25: Kattānī, Abū Bakr az-Zaqqāq und Muḥammad b. Ismāʿīl al-Farġānī.

[24] *Rūḥ al-quds*, mehrfach/R.W. Austin: *Sufis of Andalusia*, 158-159.

[25] Maqqarī: *Nafḥ aṭ-ṭīb*, edd. Dozy-Dugat-Krehl-Wright, Leiden 1855-61, reprint Amsterdam 1967, 1, 583.

[26] *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām*, ed. Arberry 72/ed. Salǧūqī 30. *Nafaḥāt*, artikel Abū l-Ḥasan-i Naǧǧār (344, unten).

qalandariyya. Ḫaṭīb-i Fārsī (von 748/1347-8 an) hat das epos ihres reisens gesungen und, wie auch andere, selbst die bezeichnung Masīḥ (Christus) für Jesus von *siyāḥat* »reisen« abgeleitet[27]. Wanderer sind auch die haddāwa in Marokko[28]. Schon der koran rühmt die »reisenden« (*sā'iḥūn*, sure 9, 112), obwohl die muslimischen erklärer darunter meist die fastenden verstehen wollen.

Es fehlt der raum, alle die ṣūfīmassen zu beschreiben, die sich im ganzen mittelalter von ort zu ort bewegten. Sie müssen für andersdenkende eine landplage gewesen sein. Eine sache für sich sind die ṣūfītreffen, zu denen einzelne oder ganze scharen zusammenströmten. Im winter 425/ anfang 1034[29] debütierte Anṣārī als prediger mystischer weisheit vor 62 ṣūfiyya, die sich in Nubāḏān bei Harē zusammengefunden hatten und für ihre heiligkeit und wunderkraft bekannt waren. Einer konnte mit seinem wort tauben (?) aus der luft holen, ein anderer war imstande, auf den ästen eines maulbeerbaumes zu tanzen. Das treffen dauerte einige 40 tage. Jeden tag war man bei jemand anders zu gast. 1200 tücher wurden ihnen gestiftet[30]. Samā' wurde gemacht[31]. Grössere menschenmassen vereinigten dann, spätestens im 7./13.jh., die feste (*mawāsim*) der rifā'iyya[32]. Neue möglichkeiten zur massierung von ṣūfiyya und nicht nur ṣūfiyya schuf Kökbürü durch seine inszenierung von festlichkeiten zu Mohammeds geburtstag um 600/1200)[33], die sich rasch verbreiteten. Im rabī' I 769/beginnt 26. okt. 1367, vielleicht im zusammenhang mit dem geburtstag des profeten, strömten am gestade des Atlantischen Ozeans nördlich Āsfī (Safi) ungeheure massen der sechs damaligen ṣūfischen »hauptorden« Marokkos zusammen. Der berichterstatter, der selber dabei war, glaubt die grosse zahl am besten durch die mitteilung veranschaulichen zu können, dass ein mann, der ihr bittgebet erlangen wollte, ihnen für nicht weniger als 30 golddinar trauben kaufte

[27] *Manāqib-i Ǧamāl ud-dīn-i Sāwī*, ed. Tahsin Yazıcı, Ankara 1972, 15-16; 26ff. Nuwayrī: *Ilmām*, 2, 276, 4. Eugenio Griffini: *Nuovi testi arabo-siculi*, Centenario della nascita di Michele Amari, Palermo 1910, 1, 401.

[28] René Brunel: *Le monachisme errant*, 220ff.

[29] So datiert de Beaurecueil: *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī*, 71.

[30] Es waren kaum die derwische, die Anṣārī diese tücher spendeten, wie de Beaurecueil 72 meint, sondern gönner.

[31] *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām*, ed. Arberry 68-69/ed. Salǧūqī 22-24. *Nafaḥāt*, artikel Aḥmad-i Čištī und Ismā'īl-i Čištī (341-342).

[32] Ibn Ḫallikān nr 70 (1, 172), artikel Ibn ar-Rifā'ī.

[33] EI¹, artikel Mawlid. Ahmed Ateş: *Süleyman Çelebi, Vesiletü'n-Necât*, Ankara 1954. 'Alī al-Ǧundī: *Nafḥ al-azhār fī mawlid al-muḫtār*, Beirut 1970. Ibn 'Āšūr: *Qiṣṣat al-mawlid*, Tunis ohne jahr.

und dieses quantum nicht für alle ausreichte. In den ḏikrveranstaltungen dieser ṣūfiyya suchten und fanden kranke heilung[34].

Politische aktionen

Schon vom ende des 2./anfang des 9.jh. an, vor aller ordensgründung, taten sich ṣūfiyya auch zu politischen und militärischen unternehmungen zusammen. Bei Mawṣil rächte der sohn des gouverneurs 193/808-9 mit zehn ṣūfiyya und einer schar jemenier den tod seines vaters an den ʿAnaza[35]. In Alexandrien übernahm im jahr 198/814 oder 200/816 eine zugereiste gruppe, »die man ṣūfiyya nennt« (wie die quelle sagt), unter führung eines Abū ʿAbdarraḥmān aṣ-Ṣūfī mit hilfe von andalusiern für kurze zeit die herrschaft[36]. In Kairo umgab sich der mālikitische richter ʿĪsā b. al-Munkadir mit ṣūfiyya und riss mit ihnen 214/829 für ein jahr die macht an sich[37]. Andere fälle sind nicht so klar oder noch unerforscht. So soll in Tunesien der mālikitische richter Saḥnūn zwischen 234/848 und 240/854 etwa 1000 ṣūfiyya in der wüste mobilisiert haben, um einem aġlabidischen offizier die unrechtmässig aus Sizilien mitgebrachten christinnen wieder abzujagen[38]. 251/865 wurden bei der niederschlagung eines šīʿitischen aufstandes bei Kūfa 17 zayditische *aṣḥāb aṣ-ṣūf*, die daran teilgenommen hatten, getötet[39]. 253/867 zettelt in Oberägypten ein Ibn aṣ-Ṣūfī al-ʿAlawī einen aufstand an, muss aber 256/869 und nochmals 259/872 vor den regierungstruppen Aḥmad b. Ṭūlūns zurückweichen[40]. Hier ist die beteiligung von ṣūfiyya unerwiesen und der name Ibn aṣ-Ṣūfī noch zu erklären. Undurchsichtig ist auch der fall des Sahl b. Salama

[34] Ibn Qunfuḏ: *Uns al-faqīr*, 71-72.

[35] Abū Zakariyyā al-Azdī: *Taʾrīḫ al-Mawṣil*, Kairo 1967, 313-316.

[36] Kindī: *The Governors and Judges of Egypt*, ed. Rhuvon Guest, Gibb Memorial Series 19, 1912, 161-164. Maqrīzī: *Al-mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār*, ed. G. Wiet, MIFAO 3, 2, 182 f/Bulaq 1270, 1, 173. Yaʿqūbī: *Historiae*, ed. M.Th. Houtsma, Leiden 1993, 2, 542 8, hat falsch Abū ʿAbdallāh aṣ-Ṣūfī, wohl kopistenfehler in erinnerung an den späteren fāṭimidischen propagandisten. Yaʿqūbī datiert das ereignis auf 198/814. Adam Mez: *Die Renaissance des Islāms*, Heidelberg 1922, 269. Massignon: *Essai*², 234. Josef van Ess macht mich freundlicherweise auf Makki: *Ensayo sobre las aportaciones orientales*, Madrid, 1968, 151, aufmerksam, wo diese politische bewegung erwähnt wird.

[37] Kindī ib. 440. Mez 269-270. *Tartīb al-madārik* 1-2, 583.

[38] *Tartīb al-madārik* 1-2, 606-607. Abū Bakr al-Mālikī: *Riyāḍ an-nufūs*, ed. Ḥusayn Muʾnis, Kairo 1951, 282-284. Ohne den begriff »ṣūfiyya« bei ad-Dabbāġ-Ibn Nāǧī: *Maʿālim al-īmān*, Kairo 1968-1972, 2, 91-92.

[39] Ṭabarī: *Annales*, III 1618, 13-14. Henri Laoust: *Les schismes dans l'Islam*, Paris 1965, 131.

[40] Kindī ib. 213-214. Yaʿqūbī ib. 2, 618, 8-9, datiert den aufstand auf 255/869.

al-Anṣārī al-Muṭṭawwiʿī, der 201-203/817-819 in Bagdad zur selbsthilfe griff, um die banditen zu zerstreuen, die den besitzern von gärten ihren schutz aufgezwungen und dafür abgaben von ihnen erpresst hatten[41]. Nach Yaʿqūbī soll er wolle angezogen und sich einen koran um den hals gehängt haben[42]. Staatsbildende kraft oder ansätze dazu zeigten die ṣūfiyya später mehrfach: in Spanien Ibn Qasī, Ibn al-Mundir, Ibn Ḥamdīn im 6./12.jh. zwischen der ablösung der almoraviden durch die almohaden[43], in Buḫārā im 7./13.jh. der gegen die mongolen aufständische Tārābī, der wenigstens von Ibn al-Fuwaṭī als mutaṣawwif bezeichnet wird[44], in Tabrēz 703/1303-4 der Pīr Yaʿqūb-i Bāġbānī[45], in Sabzawār im weiteren verlauf des 8./14.jh. šīʿitische derwische als mitbegründer der herrschaft der sarbadār[46], im bereich der osmanischen türken am anfang des 9./15.jh. die unglücklichen aufständischen von Qaraburun[47] und die um Badr ad-dīn b. qāḍī Samāwnā, in Persien die ṣafawiden, in Mittelasien vom 16. bis ins 19. jh. n. Chr. die naqšbandiyya[48], ganz abgesehen von den kurden und afghanen, die sich unter ṣūfisch-geistliche führer stellten, abgesehen auch vom indischen subkontinent und von den islamischen afrikanern südlich der Sahara.

Treffpunkte

Die ṣūfiyya trafen sich oft in einem privathaus oder in der moschee. Als al-Ḥakīm at-Tirmiḏī bei der bevölkerung von Tirmiḏ nach längerer anfeindung wieder lieb kind geworden war und um vorträge gebeten wurde, liess er sich erweichen. Seine predigt fand solchen anklang, dass sein haus (*dār*) die menge bald nicht mehr fassen konnte und man in die moschee umziehen musste[49]. Das war um 269/883. Abū Saʿīd al-Ḫarrāz besuchte in Ramla einen Abū Ǧaʿfar al-Qaṣṣāb und

[41] Ṭabarī: *Annales* III 1008-1035.

[42] Yaʿqūbī: *Mušākalat an-nās li-zamānihim*, ed. William Millward, Beirut 1962, 28/ Marie-Blanche Pathé: *Traité de la conformité des hommes à leur temps*, JA 257, 1969, 375. Ṭabarī III 1009, ult, hat nur das umhängen des korans.

[43] Ibn al-Abbār: *Al-ḥulla as-siyarāʾ*, ed. Ḥusayn Muʾnis, Kairo 1963, 2, 197-209.

[44] *Ḥawādiṯ ǧāmiʿa* 127. Sonst *Tārīḫ-i ǧahāngušā*, Gibb Mem. Series 16, 1912, 1, 85-90.

[45] Rašīd ud-dīn: *Geschichte Ġāzān-Ḫān's*, ed. Karl Jahn, Gibb Mem. New Series 14, 1940, 152-154.

[46] John Masson Smith. Jr.: *The History of the Sarbadār Dynasty*, Den Haag-Paris 1970, 55 ff, 76 ff.

[47] Theodor Seif: *Der Abschnitt über die Osmanen in Šükrüllāh's persischer Universalgeschichte*, MOG 2, 1923-26, 106 (persisch)/127 (deutsch).

[48] Martin Hartmann: *Der islamische Orient*, 1, 195 ff.

[49] *Badʾ šaʾn*, bei Tirmiḏī: *Ḫatm al-awliyāʾ*, ed. Yaḥyā, 20-21.

übernachtete bei ihm zu hause, bevor er nach Jerusalem weiterzog[50]. Abū Sa'īds vater gehörte, wie wir wissen, einer ṣūfigesellschaft von Mēhana an, die sich regelmässig im haus eines ihrer mitglieder versammelte[51]. Es gab menschen, die ihr privathaus den ṣūfiyya stifteten. Ein hüter des geistigen erbes, das Abū l-'Abbās al-Qāsim as-Sayyārī (gest. 342/953) in Marw hinterlassen hatte und das Ǧullābī auf eine doktrin der »sammlung und zerstreuung« (*ǧam'-tafriqa*) zusammendrängt[52], zugleich mütterlicherseits neffe dieses Qāsim[53], 'Abdalwāḥid b. 'Alī as-Sayyārī (gest. 375/985), stiftete sein haus den ṣūfiyya, nachdem bei einem tanz der ṣūfiyya in seinem haus einer der eingeladenen in der luft verschwunden sein soll[54]. Als in Kāzarūn ein Muḥammad b. 'Umar sein haus den derwischen vermachte, sagte Abū Isḥāq-i Kāzarūnī (gest. 426/1035): »Gestern war er mir noch ein freund, heute ist er mir ein bruder in der religion«[55].

Konvente

Wann die ṣūfischen konvente aufgekommen sind, ist strittig. 'Abdullāh-i Anṣārī (396-481/1006-1089), der in Harē schon als kleiner junge ein »haus der ṣūfiyya« (*sarāy-i ṣūfiyān*) vorfand[56], führte die entstehung der konvente auf den entschluss eines christlichen fürsten (*amīr*) in Palästina zurück. Dieser habe die brüderlichkeit zweier ṣūfiyya beobachtet und dann für ihre zusammenkünfte die erste ḫānaqāh in Ramla erbaut[57]. Anṣārī beruft sich dafür auf einen vielleicht

[50] *Luma'* 205, 14-17.

[51] *Asrār* 15/Shuk. 13, 9 ff.

[52] *Kašf* 323, 8 ff/Nicholson 251 ff.

[53] Sulamī: *Risālat al-malāmatiyya*, bei Abū l-'Ilā al-'Afīfī: *Al-malāmatiyya wa-ṣ-ṣūfiyya wa-ahl al-futuwwa*, Kairo 1945, 97-98.

[54] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 303. Ǧāmī: *Nafaḥāt*, artikel 'Abdalwāḥid b. 'Alī as-Sayyārī (146).

[55] *Firdaws ul-muršidiyya* 369, 5-11/Teheran 1954, 336, 17-22.

[56] *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām*, ed. Arberry 70, 10/ed. Salǧūqī 25, ult. *Nafaḥāt*, artikel Abū 'Alī-i Kayyāl (342).

[57] Vom sinn her würde man das wort gern von *ḫān* »herberge« und dem ortssufix *gāh* ableiten, so *Burhān-i qāṭi'*. In einem profanen ḫān mietete der gast ein zimmer, so Abū l-Faraǧ al-Iṣbahānī (4./10.jh): *Adab al-ġurabā'*, ed. Munaǧǧid, Beirut 1972, 37, pu-ult, ebenso Abū Qīr und Abū Ṣīr in *1001 nacht*. Der bōyidische wesir Ḥasan b. Muḥammad al-Muhallabī (gest. 352/963) dichtete:

Eine herberge (*ḫān*), deren abgeschiedenheit (*ḫalwa*) dem frömmigkeitsbeflissenen (*bāġī n-nusk*) wohlbehagt
und in der übeltäter, wenn sie morde begangen, verborgenheit finden.

Dies bei Ibn Šuhayd: *At-tawābi' wa-z-zawābi'*, Beirut 1951, 165/Ibn Bassām: *Aḏ-ḏaḫīra fī maḥāsin ahl al-ǧazīra*, Kairo 1939, I, 1, 232, 5. Die übersetzung mit »inn« bei James T. Monroe: *Risālat at-tawābi' wa z-zawābi'*, University of California Press 1971, 75, ist missverständlich; es handelt sich nicht um eine wirtschaft *ḫān(a)*. Noch gerechtfertigter wäre aber eine ableitung aus *ḫān/ḫāna* »haus« und *gāh*, vgl. *manzilgāh*. Das wort

zwei generationen älteren Bā Muḥammad-i Ṭīnī[58] und bringt die mitteilung in seinem artikel über Abū Hāšim aṣ-Ṣūfī (2./8.jh.), der von Kūfa nach Ramla übergesiedelt war[59]. Die geschichte ist schwer zu deuten. Wie und wann hätte ein christlicher fürst in Palästina auf die idee kommen sollen oder können, ein versammlungs- und unterkunftshaus für die ṣūfiyya zu errichten? Alī Dada as-Sikatwārī al-Busnawī (gest. 1007/1598) sah sich veranlasst, diese erste gründung in die zeit zu datieren, »da die franken die herrschaft über das heilige land ergriffen hatten«[60], also in die kreuzzüge — was natürlich viel zu spät ist. Weiter hat man Abū Hāšim zum leiter des konvents von Ramla gemacht und behauptet, er habe diesen nach dem vorbild des konvents (*ribāṭ*) von ʿAbbādān eingerichtet. Der konvent von ʿAbbādān aber sei von den schülern des baṣrischen asketen ʿAbdalwāḥid b. Zayd (gest. 177/793) erbaut worden. Saqaṭī, Ibn Ḫafīf und andere hätten später den konvent von Ramla besucht[61]. Für keine dieser behauptungen lässt sich ein beweis erbringen. Richtig ist, dass ʿAbbādān vom 2./8.jh. an eine kolonie frommer beherbergte. Schon ʿAbdalwāḥid b. Zayd[62], Riyāḥ al-Qaysī[63], der richter Kūfas Ḥafṣ b. Ġiyāṯ (gest. 194/809-10)[64] und viele andere der gleichen zeit besuchten sie. Über den konvent von Ramla ist sicher nur, dass er um 400/1010 von dem gewährsmann Anṣārīs als der älteste ausgegeben wurde[65]. Diese meinung ist aber schlecht fundiert und unverbindlich[66]. An der

ḫān(a)gāh im sinne von »haus« ist nämlich schon in einem alten psalmenbruchstück bezeugt; F.W.K. Müller in der Festschrift Eduard Sachau, Berlin 1915, 217. Gesprochen wurde nach ausweis der metrik und wird noch immer *ḫānaqāh* (*ḫānagāh* usw.), nie **ḫānqāh*. Dies beweist nichts für die herkunft, denn auch *ǧānwar* »lebewesen, tier« wird immer *ǧānawar* gesprochen. Vgl. Samʿānī: *Ansāb*, s.v. Ḫānaqāhī. Zu den arabisierten formen s. H.L. Fleischer: *Kleinere Schriften*, 2, 2, 503, wo aber toujours féminin durch le plus souvent féminin zu ersetzen ist. Nachträglich sehe ich die wertvollen ausführungen Bartholds und seines übersetzers zu unserem thema in dem aufsatz *V.V. Bartol'd's Article* O pogrebenii Timura (»*The Burial of Timur*«), translated by J.M. Rogers, Iran 12, 1974, 70ff (etymologie ib. anm. 40).

[58] Die nisba erscheint auch als Ṭībī.

[59] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 9-10, auch 12. *Nafaḥāt*, artikel Abū Hāšim aṣ-Ṣūfī (31-32).

[60] *Muḥāḍarat al-awāʾil*, faṣl 30, ende, Bulaq 1300, 120, ult.

[61] Massignon: *Essai*², 157, 234.

[62] *Ḥilya* 6, 160.

[63] *Ḥilya* 6, 194.

[64] Ḏahabī: *Mīzān al-iʿtidāl*, artikel Ǧaʿfar b. Muḥammad b. ʿAlī b. al-Ḥusayn al-Hāšimī. *Essai* 157.

[65] Maqdisī: *Aḥsan at-taqāsīm*, ed. De Goeje, BGA 3, Leiden 1877, 164, 10, erwähnt in Ramla *ribāṭāt fāḍila* »treffliche unterkunftshäuser«, womit nicht unbedingt ṣūfische konvente gemeint sind.

[66] Diese skepsis teilte schon Richard Hartmann: *Kuschairî*, 130, anm. 3: Dschâmîs Nachricht von der ältesten Chânkâh in ar-Ramla ... scheint mir ziemlich in der Luft zu hängen.

existenz eines konvents in Ramla im 4./10.jh. ist dagegen nicht zu zweifeln. Der samā'freund Abū Bakr as-Sūsī hatte ihn bis zu seinem tod 386/996-7 geleitet, und nach ihm übernahm ihn ein ehemaliger trinker und sänger, der sich bekehrt hatte[67]. Vielleicht ist der konvent 583/1187 mitzerstört worden, als Saladin die stadt für die kreuzfahrer unbewohnbar machte[68]. Maqrīzī greift nach der andern seite fehl, wenn er das gründungsdatum für ṣūfīkonvente erst in die zeit um 400/1010 setzt[69]. Das ist zu spät.

Vielleicht trifft Ibn Taymiyya das richtige, wenn er einen oder einige schüler des 'Abdalwāḥid b. Zayd für den bau des ersten »häuschens« (*duwayra*) für ṣūfiyya verantwortlich macht[70]. Das würde sich zeitlich gut darauf reimen, jedenfalls nicht damit stossen, dass der älteste ṣūfī, der die einrichtung kennt und davon spricht, Abū Turāb an-Naḫšabī (gest. 245/859) ist. Dieser tadelt sie: »Wer von euch einen flickenrock anzieht, bettelt. Wer sich in eine ḫānaqāh oder moschee setzt, bettelt. Wer koran liest aus einem exemplar (das er vor sich hat) oder in der weise, dass die leute ihn hören, bettelt«[71]. Naḫšabī verurteilt damit religiöses getue um materiellen gewinnes willen, das sogenannte »essen durch die religion« (*al-akl bi-dīnihī*). Der spruch kann aber unecht sein. Sehr zweifelhaft ist die ḫānaqāh, die Mawlānā dem Aḥmad b. Ḫiḍrōya (gest. 240/854-5) andichtet, denn die älteren quellen haben nichts davon[72]. Doch wenn sich Basṭāmī nie an andere mauern als an solche einer moschee oder eines ribāṭ angelehnt haben soll[73], kann mit ribāṭ ein frommes haus, vielleicht ein konvent, gemeint sein, falls nicht an eine öffentliche herberge, eine karawanserei, oder gar an eine festung der glaubenskrieger gedacht ist. Aber Basṭāmī selbst führte trotz der riesenbesuche,

[67] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 492-494. *Nafaḥāt*, artikel Abū Bakr as-Sūsī (194).

[68] Yāqūt, s.v. Ramla. EI[1], artikel Ramla und Saladin. Von dem konvent ist nichts mehr übrig (Muḥammad Kurd 'Alī: *Ḫiṭaṭ aš-Ša'm*, Beirut 1969-72, 6, 152, nr 593).

[69] *Mawā'iẓ*, Bulaq 1270, 2, 414, 2.

[70] *Aṣ-ṣūfiyya wa-l-fuqarā'*, Kairo 1348, 3-4. Die erzählung von den ungehorsamen anhängern des 'Abdalwāḥid b. Zayd (*Luma'* 429, 2-12) setzt nicht unbedingt einen »konvent« voraus. — *Duwayra* wird von den wörterbüchern als deminutivum von *dār* »haus« angegeben (auch W. Wright: *A Grammar of the Arabic Language* 1, § 274). Nur dialektisch und toponomastisch schiene auch eine ableitung von *dayr* »kloster« möglich; Stefan Wild: *Libanesische Ortsnamen*, Beiruter Texte und Studien 9, Beirut 1973, 53. Furūzānfar in der einleitung seiner ausgabe der *Tarǧuma-i Risāla-i qušayriyya*, Teheran 1967, 19-21, möchte in der *duwayra* nur ein ṣūfisches gästehaus, kein wohnhaus für ṣūfiyya sehen. Das mag für einzelne fälle zutreffen, der unterschied zur ḫānaqāh lässt sich aber so nicht allgemein durchführen.

[71] Qušayrī, artikel Naḫšabī/komm. 1, 130.

[72] *Maṯnawī* 2, 378. Nichts bei Qušayrī, artikel Aḥmad b. Ḫiḍrawayh, *Tāḏk*. 1, 294, 3-10.

[73] *Luma'* 395, 14-15.

die er empfing, und trotz des erwähnten »stabhauses«[74] für die stöcke der besucher, keinen eigentlichen konvent, mögen für seine klause auch wörter wie buq'a[75] und ṣawma'a[76] fallen. Abū 'Amr 'Abdurraḥīm-i Iṣṭaḫrī (gest. vor 303/915-16)[77] bekam in einer ḫānaqāh von 'Abbādān zu essen. Der geograf Ibn Ḥawqal (4./10.jh.) spricht nur von dem ribāṭ 'Abbādāns, in dem fromme grenzkrieger (*murābiṭūn*) lägen, und erst der schreiber der epitome, der 538/1143-44 den ort besuchte, nennt die bewohner des dortigen ribāṭ *ṣūfiyya* und *zuhhād* und bemerkt, dass keine frau dort etwas zu suchen habe[78]. Deutet sich darin ein wandel nur in der bezeichnung oder auch in der sache an?[79] Ob Ǧunayd einen konvent hatte, ist trotz späterer behauptung[80] mehr als fraglich. Naǧm ad-dīn al-Ġazzī führt Ǧunayd als ein beispiel dafür an, dass die damaligen und späteren — so schreibt er — ṣūfiyya ihre wissenschaft bei sich zu hause lehrten, damit sie nicht falschen leuten zu ohren komme und unheil anrichte[81].

Im 4./10.jh. ist das bestehen von ṣūfīkonventen jedoch gut bezeugt. Abū Ṭālib Ḫazraǧ b. 'Alī al-Baġdādī, ein schüler Ǧunayds, liess sich in Hamaḏān einen konvent (*ribāṭ*) bauen[82]. Der bekannte konvent des Zawzanī in Bagdad wird auf einen seiner lehrer, Ḥuṣrī (gest. 371/981-2, über 80 jahre alt[83]), zurückgeführt[84]. In Šīrāz hielten sich zahlreiche ṣūfiyya in der freitagsmoschee auf[85], aber der wohltäter

[74] Hier 297.

[75] Sahlagī 56, 10. *Asrār* 44, 13-ult; 146, 4/Shuk. 45, 18-46, 6; 174, 7, braucht *buq'a* etwa gleichbedeutend mit *ḫānaqāh*.

[76] Sahlagī 48, 5.

[77] Ǧunayd aš-Šīrāzī: *Šadd al-izār*, edd. Muḥammad-i Qazwīnī et 'Abbās-i Iqbāl, Teheran 1328, 52, anm. 8. Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 456, anm. 1.

[78] Daylamī: *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf*, 151, faṣl 27.

[79] *Opus geographicum auctore Ibn Ḥauqal*, ed. J.H. Kramers, Leiden 1938-39, 1, 48. Nach der persischen übersetzung von Iṣṭaḫrī: *Masālik u mamālik*, ed. Īraǧ-i Afšār, Teheran 1969, 36, 1-3, hat sich die sache geändert, es seien jedoch noch immer »wächter« dort.

[80] Maḥmūd-i Ušnū'ī: *Ġāyat ul-imkān fī dirāyat il-makān*, in 'Abdulḥusayn-i Ḏū r-riyāsatayn: *Pāra'ī az rasā'il-i Šāh Ni'matullāh-i Walī*, Teheran 1311, 201.

[81] *Kawākib sā'ira* 1, 269, 16-17.

[82] Daylamī: *Sīrat*, 168-169. *Nafaḥāt* (250), über Abū Ṭālib Ḫazraǧ. Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 466, verlegt den bau nach Šīrāz. Über den erbauer Abū 'Alī-i Wāriǧī wissen Daylamī 252 f/*Nafaḥāt*, artikel Abū 'Alī-i Wāriǧī (251), aber zu erzählen, dass er als statthalter auch nach Šīrāz kam und hier regelmässig die armen aus nah und fern speiste. Den regierungsposten soll Wāriǧī angenommen haben, um seine schulden abtragen und seiner alten mutter beistehen zu können. Vorher hatte er auf dem Lukkām frommen übungen obgelegen.

[83] *Ta'rīḫ Baġdād* 11, 340-341.

[84] Sam'ānī: *Ansāb*, artikel Ḥuṣrī. Ibn al-Aṯīr: *Al-lubāb fī tahḏīb al-Ansāb*, unter Ḥuṣrī.

[85] Maqdisī: *Aḥsan at-taqāsīm*, 439, 15.

Abū ʿAbdallāh al-Ḥusayn b. Aḥmad al-Bayṭār (gest. 363/974) wurde in Šīrāz in seinem konvent (*ḫānaqāh*) beigesetzt[86]. Auch šayḫ uš-šuyūḫ Abū l-Ḥusayn-i Sālbih (gest. 415/1024) hatte in Šīrāz eine ḫānagāh, wurde dort von vielen scheichen besucht, gab bewirtungen und hatte diener[87]. In Baṣra besass im 4./10.jh. al-Faḍl b. Ǧaʿfar al-Qurašī einen ṣūfīkonvent nahe bei der freitagsmoschee[88]. Der geograf Maqdisī erwähnt die ribāṭāt von ʿAbbādān[89], besuchte als falscher ṣūfī einige ribāṭāt in Ḫūzistān[90] und verzeichnet eine ḫānaqāh in Dvin (Dabīl)[91]. Ein christ, der die vielberufene hellsicht der ṣūfiyya erproben wollte, erschien zuerst in der ḫānaqāh des Abū l-ʿAbbās-i Qaṣṣāb (in Āmul) und wurde sofort hinauskomplimentiert. Dann wiederholte er das spiel in der ḫānaqāh des Abū l-ʿAbbās-i Nihāwandī, eines schülers von Ḫuldī (gest. 348/959), gestorben angeblich 370/980-81[92], — leider wird uns der ort verschwiegen — und wurde von Nihāwandī vier monate lang beherbergt, aber beim abschied darauf aufmerksam gemacht, dass die art des feinen mannes ihm eigentlich gebieten sollte, nicht als fremdling, wie er gekommen sei, wieder von dannen zu ziehen. Der christ merkte, dass er erkannt worden war, und wurde muselmann[93]. Man könnte die beweiskraft dieser geschichte, die einen gemeinplatz ṣūfischer literatur betritt[94], wegen der späten quelle, Ǧāmī, in zweifel ziehen. Anṣārī, der diese nachricht nicht mitteilt, bietet dafür eine andere, die diese zweifel halb entkräftet. Danach fand Nihāwandī an einem morgen alle ṣūfiyya im schlaf statt beim gottesgedenken und weckte sie entrüstet[95]. Das setzt voraus, dass die ṣūfiyya beieinander waren, da er sie auch bewirtete, vielleicht in einem konvent[96]. Umgekehrt pflegte Qaṣṣāb in seinem konvent zu Āmul darauf zu achten, dass seine schüler nicht zusätzlich beteten, sondern schliefen[97]. Ins 4./10.jh. fällt auch die gründung des hospizes

[86] *Šadd al-izār* 105, 8.
[87] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 527-530.
[88] *Taʾriḫ Baġdād* 3, 157, 10-11.
[89] *Aḥsan at-taqāsim* 118, 11.
[90] Ib. 415, 15. Trimingham: *Sufi Orders*, 7.
[91] *Aḥsan at-taqāsim* 379, 8-9. Trimingham 6.
[92] Ġulām-Sarwar-i Lāhawrī: *Ḫazīnat ul-aṣfiyā*, lith. Cawnpore 1312, 2, 5, ult.
[93] *Nafaḥāt*, artikel Abū l-ʿAbbās-i Nihāwandī (148).
[94] *Nūr ul-ʿulūm*, russ. zs. Iran 3, 190-191. *Firdaws ul-muršidiyya*, einleitung 43, persisch 172, 8-16/Teheran 158, 8-15 (hier jude, ohne bekehrung).
[95] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 391.
[96] Ib. 528, 3. Vgl. *Firdaws*, einleitung 59, anm. 2.
[97] *Asrār* 50/Shuk. 53, 3. *Ḥālāt* 22/Shuk. 13, 23-14, 3. *Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik* 550.

in Kāzarūn, dem dann zweigstellen an anderen orten entsprossen. Diese hospize dienten in erster linie der speisung der armen[98]. Weiter wird im *Tārīḫ-i Qum* der »pfad gottes«, auf dem nach sure 9,60 die almosen ausgegeben werden sollen, erklärt als »schule (*madrasa*), konvent (*ḫānaqāh*), moscheen, brücken, herberge (*ribāṭ*) und anderes sowie durchgänge, die von stadt und wegstation abliegen«. Falls dieser passus zum arabischen grundwerk und nicht erst zur persischen übersetzung gehört, hätten wir eine aussage aus dem jahr 378/988-9 vor uns[99].

Simnānī behauptet, in Ḫurāsān habe Abū Naṣr as-Sarrāǧ (gest. 378/988) die erste ḫānaqāh gebaut, und erzählt die legendenhafte geschichte, wie Ḥallāǧ (gest. 309/922) ihn in verwahrlostem zustand und mit einem hund auf der rückreise von Turkestan aufsucht[100]. Das ist wohl eine verwechslung mit Turūġbaḏī (gest. nach 350/961), den Ḥallāǧ nach einer legende auf der rückkehr von Kašmīr mit zwei schwarzen hunden, seiner materialisierten und nach aussen getretenen triebseele, besucht haben soll[101]. Turūġbaḏī und Sarrāǧ waren beide in Ṭōs, und als Abū Sa'īd zum ersten mal von Mēhana nach Nēsābūr zog, logierte er dort in der ḫānaqāh eines Abū Aḥmad, die an der stelle von Sarrāǧs ehemaligem wohnhaus (? *qadamgāh*) stand[102]. Doch ist mindestens so alt und besser bezeugt der konvent des Abū l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad-i Pōšangī (gest. 348/959) in Nēšābūr, aus dem später, aber noch im selben 4./10.jh. der sāmānidische statthalter Nāṣir ad-dawla Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Ibrāhīm ein haus und eine schule für den aš'aritischen theologen Ibn Fūrak (gest. 406/1015-16) baute[103]. Noch älter ist der konvent (*ḫānaqāh*) des Ḥasan b. Ya'qūb al-Ḥaddādī in Nēšābūr, in dem Aḥmad b. 'Abdallāh b. Sa'īd ad-Daybulī (gest. 343/954) zur zeit schon des šāfi'itischen gelehrten Abū Bakr Muḥammad b. Isḥāq b. Ḫuzayma (gest. 311/923) hauste — falls der

[98] *Firdaws*, einleitung 47ff.

[99] Ḥasan-i Qummī: *Tārīḫ-i Qum*, persische übersetzung von einem späteren Ḥasan-i Qummī aus den jahren 805-6/1402-4, ed. Ǧalāl ud-dīn-i Ṭihrānī, Teheran 1313, 171. Sollte die erklärung — was der zusammenhang nicht ausschliesst — aus einem werk Abū Bakr aṣ-Ṣūlīs stammen, so kämen wir sogar bis vor 335/946 zurück.

[100] *Čihil maǧlis*, nr 19.

[101] *Taḏk.* 2, 101-102. *Passion* 1, 226-227.

[102] *Asrār* 66, 5/Shuk. 69, 8-9.

[103] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 421: *ǧāygā* nach Lazard: *Langue*, 170, für *ǧāygāh* oder aus *ḫānagāh* verlesen. Ibn 'Asākir: *Tabyīn kaḏib al-muftarī*, Damaskus 1347, 232. Subkī: *Ṭabaqāt*, nr 316 (4, 128). Bulliet: *Patricians*, 250. Nāǧī Ma'rūf: *Madāris*, Maǧallat al-maǧma' al-'ilmī al-'irāqī 22, 1973, 131.

berichterstatter Sam'ānī beim wort genommen werden darf[103a]. Unsicher dagegen ist die ḫānakāh in Nēšābūr, »die nach Ḫarkūšī (gest. 406/1015 oder 407/1016) benannt« (*mansūb ilā*) wurde und in der Ḫarkūšī bestattet ist[104], denn dieser fromme und begüterte mann hat in Nēšābūr zwar eine schule (*madrasa*), ein krankenhaus und manches andere, aber keinen konvent erbaut. Doch könnte hier umgekehrt aus der schule später ein konvent gemacht worden sein. Auch können schule und konvent zwei verschiedene bezeichnungen für ein und dasselbe sein. Abū 'Alī ad-Daqqāq (gest. 405/1015-16), der in Nēšābūr eine madrasa besass[105], stieg einmal in der ḫānaqāh des 'Abdullāh-i 'Umar in Ray ab[106] — wohl nach dem gleichnamigen sohn des zweiten chalifen genannt, der sie aber nicht gebaut haben kann[107] — und in Nasā gründete er die ḫānaqāh-i Sarāwī, in der dann Aḥmad-i Naṣr wohnte, als Abū Sa'īd auf seiner reise nach Āmul dort vorüberkam[108]. In Saraḫs war Abū Sa'īd schon vorher in der ḫānaqāh des Abū l-Faḍl gewesen[109], und in dem dorf Ṭuruq erzählte ihm ein steinalter mann von der ḫānaqāh eines längst verstorbenen frommen, die er einmal als kind betreten habe[110], die also weit ins 4./10.jh. zurückgehen muss. In und um Nēšābūr lagen im 4./10. und 5./11.jh. eine ganze anzahl von ṣūfischen konventen. Sichere nachrichten von solchen häusern, die bald für grössere gruppen bald für einsiedler eingerichtet waren, besitzen wir schon von 370/980-81 an[111]. Weitere gewinnt man aus einer durchsicht der *Histories of Nishapur*[112] und unserer hauptquellen über Abū Sa'īd.

Trotzdem ist auch Abū Sa'īd als gründerfigur ins spiel gebracht worden. Šams-i Tabrēzī, der aus dem stegreif sprach, scheint die

[103a] *Ansāb*, Daybulī. Daraus 'Abdalḥayy al-Ḥasanī: *Nuzhat al-ḫawāṭir wa-bahǧat al-masāmi' wa-n-nawāẓir*, Hyderabad 1947, 1, 64-65. Über Muḥammad b. Isḥāq b. Ḫuzayma s. Subkī 3, 109-119.

[104] *Siyāq* 47a. Nāǧī Ma'rūf 125.

[105] *Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik* 560. Bulliet 250.

[106] *Taḏk.* 2, 188, 24-25. Andere konvente aus späterer zeit in Ray bei Ḥusayn-i Karīmān: *Ray-i bāstān*, Teheran 1345, 1, 533-534.

[107] Er soll aber in Ray gewesen sein, Karīmān ib. 159-160. Ähnlich bestand im 5./11.jh. in Marw ein ribāṭ seines grossen sohnes 'Abdallāh b. al-Mubārak, hiernach 419.

[108] *Asrār* 44/Shuk. 45, 14-46, 7. Trimingham: *Sufi Orders*, 166, setzt die ḫānaqāh-i Sarāwī falsch nach Nēšābūr. Vielleicht ist (kurz) Sarawī zu lesen. In den *Asrār* steht auch Rāwaqī statt des richtigen Rawaqī. Doch gibt es Sarāwī (Brockelmann GAL, index).

[109] *Asrār* 25/Shuk. 24, 4ff. *Ḥālāt* 17/Shuk. 11, 1. Hier 42.

[110] *Ḥālāt* 89/Shuk. 52, 6 (nicht im paralleltext *Asrār* 253-254/Shuk. 314-315). Hier 95.

[111] Tawḥīdī: *Imtā'*, 3, 91-95.

[112] Einiges in Furūzānfars einleitung zu seiner ausgabe der *Tarǧuma-i Risāla-i qušayriyya* 21, Bulliet 251.

urheberlegende Anṣāris auf Abū Sa'īd zu übertragen. Er sagte: »Anlass zum konventbau: Abū Sa'īd erblickte einige leute (*qawmē*) und blieb sieben tage in ratlosigkeit über sie stehen. Eine weitere woche begann er ihretwegen ausser sich und ratlos zu verbringen. Aber sie sagten: Warum so perplex? Einer von ihnen bat ihn um etwas zu essen. Abū Sa'īd fand einen weg und brachte rasch etwas. Er genoss das ansehen des fürsten. Also sagte er: Schaff einen ort, wo diese menschen, die sich nicht um das kochen und zubereiten kümmern, etwas finden, wenn sie etwas brauchen! Er errichtete einen konvent für solche leute, allerdings nicht für konventsinassen, die vor lauter kummer um speisen keine zeit für ihn (gott) haben«[113]. Anders der prosopograf Nēšābūrs 'Abdalġāfir. Er schreibt: »Er (Abū Sa'īd) ist der erste, der die ḫānakāhāt, das sitzen darin, die einhaltung des richtigen benehmens (*adab*) und des pfades (*ṭarīqa*) sowie die erfüllung der eingegangenen verpflichtungen (?) in der weise, wie es bis heute üblich ist, einführte (*sanna*)«[114]. Es bestehen zwei möglichkeiten: Entweder denkt der verfasser, der 529/1134 gestorben ist, an die regeln für die konventsinsassen, die in *Asrār* 330-332/Shuk. 416, 5-418, 4 niedergelegt sind, und dann hätten wir einen neuen beweis für das alter und die güte mancher nachricht der *Asrār*, die sich in den *Ḥālāt* nicht findet, oder man hat nachträglich aufgrund der rühmenden worte 'Abdalġāfirs die dann in die *Asrār* aufgenommenen satzungen erfunden oder wenigstens Abū Sa'īd in den mund gelegt. Die zweite möglichkeit hat sehr wenig für sich, aber gleichviel ob die satzungen in den *Asrār* von Abū Sa'īd stammen oder nicht und ob 'Abdalġāfir diese im auge hat oder nicht, am anfang des 6./12.jh. führte man in Ḫurāsān, wenigstens in Nēšābūr, gewisse grundsätze, die in den ṣūfīkonventen befolgt oder als ideal hochgehalten wurden, auf Abū Sa'īd zurück. Angesichts der vielen konvente, die schon vor Abū Sa'īd bestanden, kann jedoch keine rede davon sein, dass Abū Sa'īd die konvente erst »eingeführt« habe. Man wird statt »einführte« daher »regelte« sagen müssen. Dann könnte die nachricht eine wahrheit enthalten, nämlich die, dass Abū Sa'īd als erster grundregeln für das verhalten der insassen von ṣūfīkonventen aufstellte, regeln, die dann zum mindesten in Ḫurāsān weitere verbreitung gefunden hätten.

[113] *Maqālāt* 241. Es ist nicht ganz klar, ob Abū Sa'īd den fürsten oder der fürst Abū Sa'īd auffordert, für die ṣūfiyya zu sorgen. Ersteres ist wahrscheinlicher. Dass unter Abū Sa'īd unser scheich zu verstehen ist, ist anzunehmen, aber nicht erwiesen. Vielleicht auch fehler für Abū Hāšim. Vielleicht aufzeichnungsfehler.

[114] *Siyāq* 75a, 4-5.

Abū Sa'īds »zehn gebote« für die konventsinsassen

Die regeln für »konventsinsassen« (*ḫānaqāhiyān*), die in den *Asrār* 330-332/Shuk. 416, 5-418, 4 mitgeteilt werden, soll Abū Sa'īd diktiert haben. Er setzt darin ausdrücklich konventsinsassen und ṣūfiyya einander gleich und findet ihre geschichtlichen anfänge, nach bekanntem muster, in den »leuten der moscheevorhalle« (*ahl-i ṣuffa*) im alten Medina. Er gibt im ganzen 10 regeln und begründet jede mit einem koranvers. Sie lauten:

1) Die kleidung sauber halten und ständig rituell rein sein.

2) In der moschee oder an einer frommen stätte (*buq'a*) sitzen[115].

3) Gleich zu beginn der vorgeschriebenen zeiten die gemeinschaftsgebete verrichten.

4) Nachts viele ritualgebete verrichten.

5) Zur mette in vielfachen gebeten gott um vergebung bitten.

6) Morgens so viel wie möglich koran lesen und erst nach sonnenaufgang sprechen.

7) Zwischen dem abend- und dem nachtgebet eine litanei und ein gottesgedenken hersagen.

8) Die bedürftigen und schwachen sowie alle, die sich an einen wenden, aufnehmen und ihr leid mit sich tragen.

9) Nur zusammen essen.

10) Nur mit gegenseitiger erlaubnis voneinander scheiden.

Dazu ordnet er an, dass man in der freizeit entweder theologische studien treibe oder sich einer litanei widme oder jemand eine freude mache[116].

Diese regeln an die konventsinsassen folgen in den *Asrār* zwanzig andern regeln, die Abū Sa'īd zu anderer zeit nicht niedergeschrieben, sondern mündlich mitgeteilt hat: 10 über den scheich und 10 über

[115] Text nicht ganz sicher, von Nicholson: *Studies*, 46, konjektural mit negativem verb gelesen und interpretierend übersetzt: Nicht in der moschee oder an einer heiligen stätte sitzen, um zu schwatzen. So von Eva Meyerovitch: *Mystique et poésie*, 27, übernommen. Die änderung wird nicht bestätigt durch Muḥammad b. Muṭahhar: *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa*, 187, 6-8, wo der satz in folgender weise erweitert ist: Wenn ihr euch in eine moschee oder an eine heilige stätte setzt, seid ständig beim lobpreis gottes und beim hersagen der formel »es gibt keinen gott ausser gott«! Das passt auch zu dem begründenden koranvers. Unter *buq'a* kann man eine *ḫānaqāh* verstehen (hier 305). *Ḫayr* bedeutet »wohltätigkeit«, d.h. es handelt sich bei der *buq'a* um eine wohltätige stiftung oder um eine *buq'a*, die zu wohltätigen zwecken errichtet worden ist. Unrichtig Achena: A la mosquée ou à l'oratoire, ils ne se rassemblent que dans une bonne intention. Hs. Landolt 216a 1 hat *buq'a-i ḫayr*.

[116] Nicholson: *Studies*, 46.

den novizen[117]. Maǧd ad-dīn al-Baġdādī (gest. angeblich 616/1219) leitet das 3. kapitel seiner *Tuḥfat al-barara*[118] mit Abū Sa'īds zehn sätzen über den scheich und das 4. kapitel mit seinen zehn sätzen über den novizen ein. Muḥammad b. Muṭahhar b. Aḥmad-i Ǧām: *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa* (verfasst 641-2/1244), schrieb ohne nennung der quelle, mit einigen änderungen, den ganzen passus mit den 30 regeln aus den *Asrār* ab[119].

Die 10 regeln Abū Sa'īds für die konventsinsassen enthalten gewiss keine epochemachenden gedanken und beschreiben wahrscheinlich ein verhalten, das sich in den konventen, mindestens in einzelnen punkten, schon vor Abū Sa'īd herausgebildet hatte. Aber regeln dafür waren offenbar nie ausgearbeitet worden, finden sich ja auch im handbuch Qušayrīs, das 437/1045 verfasst worden ist, nirgends. Anweisungen für den ablauf des tagewerks und für das tun und lassen seiner anhänger gab zwar auch Abū Isḥāq-i Kāzarūnī (gest. 426/1035)[120], aber von konventsinsassen ist dabei nicht die rede. Abū Sa'īd scheint daher tatsächlich der erste gewesen zu sein, der solche regeln schriftlich festhalten liess.

Nichtṣūfische konvente

Konvent war keineswegs eine bloss ṣūfische einrichtung. Der šāfi'itische traditionarier Ibn Ḥibbān al-Bustī (gest. 354/965) baute sich 337/948-49 in Nēšābūr eine ḫānaqāh[121], begab sich dann aber in seine heimat Bust und liess sich dort in einer halle (*ṣuffa*) begraben, die er sich nahe bei seinem haus hatte errichten lassen; sein haus wurde später eine lehranstalt. Der ḥanafitische prediger und ṣūfifeind 'Alī aṣ-Ṣandalī[122] (gest. 484/1091) sass, als Abū Sa'īds leibdiener ihn aufsuchte, in seiner eigenen ḫānaqāh in Nēšābūr[123]. Berühmt für ihre ḫawāniq waren die karrāmiyya. Maqdisī kennt solche von Jerusalem, Ǧurǧān, Biyār, Ṭabaristān, Farġāna, Ḫuttal, Ǧūzǧānān, Marwurrōḏ, Samarqand[124]. In Nēšābūr besass der karrāmit Abū

[117] *Asrār* 329-330/Shuk. 414, 16-416, 5.

[118] Brockelmann GAL I, 439. Nicht herausgegeben.

[119] Ed. Muḥammad 'Alī-i Muwaḥḥid, Teheran 1964, 185-188.

[120] *Firdaws ul-muršidiyya*, einleitung 66-67.

[121] Sam'ānī: *Ansāb*, artikel Bustī. Ḏahabī: *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, Hyderabad 1968-1970, nr 879.

[122] Bulliet 236-237.

[123] *Asrār* 283, apu/Shuk. 355, 6.

[124] *Aḥsan at-taqāsīm* 179, 19; 182, 13-14; 323, 12-13; 365, 9-10. Clifford Edmund Bosworth: *The Ghaznavids*, Edinburg 1963, 165, 186, 214. Trimingham: *Sufi Orders*, 6,

l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Aḥmad b. Dilōya[125] al-Mudakkir al-Ḫānaqāhī (gest. 341/952) eine eigene ḫānaqāh[126]. Später, ende des 5./11.jh. und anfang des 6./12.jh., weisen die šīʿiten von Ray auf eigene konvente hin[127]. Ǧāḥiẓ (3./9.jh.) nennt die häuser der melkiten ṣawāmiʿ und die höhlen der nestorianer maṭāmīr[128]. Der anonyme geograf der *Ḥudūd ul-ʿālam* vom jahr 372/982-3 erwähnt eine ḫānagāh der manichäer in Samarqand[129].

ʿUmar as-Suhrawardī hielt die gründung der konvente für eine zier der islamischen religionsgemeinschaft und die möglichkeiten, die sie den insassen, den ṣūfiyya, eröffnet hätten, für ein privileg[130]. Nicht nur er, sondern auch der šāfiʿit ʿIzz ad-dīn Abū Muḥammad ʿAbdalʿazīz b. ʿAbdassalām as-Sulamī (gest. 660/1262) rechneten die konvente zu den »guten neuerungen«, die den späteren islam gegenüber der urgemeinde bereichert hätten[131]. Als anknüpfungspunkt liess man die »moscheevorhalle« (*ṣuffa*) von Medina, in der zu lebzeiten des profeten die ärmsten der armen unterschlupf gefunden hatten, gelten[132].

Verwaisung der gruppe durch den tod ihres meisters. Vorbehalte gegen die profetenverehrung

Einzelne ṣūfīmeister gewannen als lehrer, als helfer, als heilige, oft grosses ansehen und vermochten selbst weltmenschen und machthaber in ihren bann zu schlagen. Bei ihrem tod konnte dann die gefahr entstehen, dass ihre verehrer die orientierung verloren oder sich verlassen vorkamen, weil ihnen nun der gegenstand ihrer hoff-

anm. 4. Massignon: *Essai*², 262. Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī: *Al-badʾ wa-t-taʾriḫ*, 5, 141. Yāqūt: *Muʿǧam*, s.v. ḫāniqa. Henri Laoust: *Les schismes dans l'Islam*, Paris 1965, 121.

[125] Andere formen dieses namens bei Theodor Nöldeke: *Persische Studien* I, Sb. phil. hist. Cl. Ak. Wiss. Wien 116, 1, 1888, 403. Nicholson in *Lumaʿ*, introduction XV.

[126] Samʿānī: *Ansāb*, artikel Ḫānaqāhī.

[127] ʿAbdalǧalīl b. Abī l. Ḥusayn al-Qazwīnī ar-Rāzī: *Kitāb an-naqḍ*, ed. Muḥaddiṯ, Teheran 1331, 46-49.

[128] *Ḥayawān* 4, 457. *Essai*² 156-57.

[129] Ed. Manūčihr-i Sutūda, Teheran 1962, 107/übers. V. Minorsky, Gibb Mem. New Series 11, ed. Bosworth, 1970, 113. Aḥmad ʿAlī-i Raǧāʾī: *Farhang-i ašʿār-i Ḥāfiẓ*, Teheran 1340, 82. Manichäische klöster hiessen mp. *mānistānān* (pl.); Andreas-Henning: *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan* II, Sb. preuss. Ak. Phil.-hist. Kl. 1933, 7, 326 (Sonderdruck 35).

[130] *ʿAwārif*, kap. 15, anfang (81). Raǧāʾī: *Farhang*, 100.

[131] Ibn al-Ḥāǧǧ: *Mudḫal*, 4, 277-278.

[132] *ʿAwārif*, kap. 14. *Miṣbāḥ ul-hidāya* 153. Bāḫarzī: *Awrād ul-aḥbāb*, 2, 167. Die idee ist massiver von Mustamlī (gest. 434/1042-3): *Šarḥ-i Taʿarruf*, lith. Lucknow 1912, 1, 38/ed. Teheran 1346, 1, 188 (Raǧāʾī: *Farhang*, 83) vorgebracht worden. Für Abū Saʿīd s. hier 310.

nungen und ihrer furcht fehlte. Das problem hatte sich angeblich schon beim tod des profeten gestellt. Im christentum, das alles versuchte, um den sohn mit dem vater in eins zu setzen, musste sich die wunde rascher schliessen und gerade im tod und in der himmelfahrt Jesu ein beruhigendes zeichen ihrer wiedervereinigung erkennen lassen: Betete man zu gott, so betete man zu Christus; betete man zu Christus, so betete man zu gott. Der islam, der zunächst alles daran setzte, zwischen gott und dem profeten zu trennen, liess beim tod des profeten eine lücke fühlbar werden, die mühsamer zu schliessen war oder überhaupt offen bleiben musste. Beide wege sind beschritten worden: Einerseits hat man durch eine metafysische konstruktion Mohammed an die spitze der geschöpflichen welt gestellt und aufs äusserste gott angenähert, andererseits hat man seine aufgabe mit der übermittlung der göttlichen offenbarung im koran als beendet und ihn als den mohren betrachtet, der damit seine arbeit getan habe. In der ṣūfik haben beide tendenzen ihre vertreter, ja vielleicht sogar ihre extremsten, gefunden. Hier nur ein wort zur zweiten tendenz, die auf ein auskommen ohne besondere profetenverehrung zusteuerte:

Als der profet gestorben war — so wird berichtet — musste Abū Bakr die leute erst davon überzeugen, und er versuchte gleich, ihre bindung an den toten von diesem zu lösen und auf den zu übertragen, der nie stirbt. »Wer von euch«, rief er, »Mohammed angebetet hat — nun Mohammed ist tot! Wer von euch aber gott angebetet hat — nun gott ist lebendig und stirbt nie!«[133] Dieser grundgedanke diente dann auch als argument, dem abfall der beduinen vom medinischen staat einhalt zu gebieten. Bei den Tamīm: »Wenn auch der profet gestorben ist, so ist doch gott lebendig und unsterblich«[134]. Bei den Ḥamdān: »Ḥamdāniden, ihr habt doch nicht Mohammed, sondern den herrn Mohammeds angebetet. Der aber ist der lebendige und unsterbliche«, in versen:

»Bei meinem leben, wenn auch der profet Mohammed gestorben ist,
so ist doch, fürstensohn, Mohammeds herr nicht tot«[135]...

In Nağrān: »Der profet war nur eine leihgabe unter euch. Nun da seine stunde gekommen ist, ist das buch (der koran) noch da, das er gebracht hat; sein gebot ist ein gebot und sein verbot ein

[133] Ibn Sa'd: *Ṭabaqāt* 2, 2, 56, 12-13. Bahā' ad-din Muḥammad al-'Āmilī: *Al-miḫlāh*, Kairo 1957, 19-20. Ibn al-'Arabī: *Rūḥ al-quds*, Damaskus 1970, 65.

[134] Wilhelm Hoenerbach: *Waṯīmas Kitāb ar-Ridda*, Ak. Wiss. u. Lit. Mainz, Abh. geistes- und sozialwiss. Kl. 1951, nr 4, arab. 11/deutsch [51].

[135] Ib. arab. 31/deutsch [74].

verbot bis zum tag der auferstehung«[136]. Der mu'tazilit Ǧubbā'ī (gest. 303/915-16) beantwortete die scharfe frage, warum Mohammed habe sterben müssen, der teufel aber weiterlebe, mit dem hinweis darauf, dass man des profeten entbehren könne, wenn man gottes hulderweisung geniesse[137]. Er sprach das zu einer zeit, als hunderte von grabsteinen den tod des profeten als den grössten verlust der muslime beklagten[138].

Ṣūfiyya wie Ibn 'Aṭā' und Wāsiṭī, die einem auf die spitze getriebenen monismus huldigten, benutzten Abū Bakrs wort als leitspruch und zur rechtfertigung[139]. Sarrāǧ zieht es heran, um Wāsiṭīs gefährlichen satz zu verteidigen: »Hüte dich, einen geliebten (= Mohammed), einen gesprächspartner (= Moses) oder einen freund (= Abraham) (gottes) zu beachten, sonst findest du keine möglichkeit mehr, gott zu beachten!«[140] Selbst Ibn Taymiyya interpretiert sure 3, 79: »Seid gottesmenschen!« wie Ibn 'Aṭā' als ein verbot, engeln und profeten göttliche ehren zu erweisen[141]. Eine aussage 'Alīs, die Ibn 'Abbād ar-Rundī überliefert, wehrt der gleichen überschätzung: »Wenn ich gott durch Mohammed erkannt hätte, würde ich ihn nicht anbeten und Mohammed wäre fester in meiner seele als gott; doch hat gott mich sich durch sich selbst kennen gelehrt«[142], natürlich im gedanklichen anschluss an sure 28, 56: »Du (Mohammed) kannst nicht rechtleiten, wen du gern magst. Es ist vielmehr gott, der rechtleitet. Er weiss am besten, wer sich rechtleiten lässt«. Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī behauptet, Abū Bakr habe zugehört, als diese offenbarung den profeten traf[143]. Ein unbekannter in Medina soll das ḥadīṯhören von dem berühmten 'Abdarrazzāq b. Humām (gest. 211/827) in den wind geschlagen haben mit der bemerkung: »Er überliefert von einem toten, ich bin nicht abwesend von gott«[144].

Bei solchen, die von der liebe zu gott gänzlich erfüllt sind, kann es

[136] Ib. 34/[77].

[137] Tor Andrae: *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde*, Archives d'Études Orientales 16, Stockholm 1918, 144, anm. 1. Ibn al-Murtaḍā: *Klassen der Mu'taziliten*, ed. Susanna Diwald-Wilzer, Bibliotheca Islamica 21, Wiesbaden 1961, 84, 10-13.

[138] Louis Massignon: *La Rawda de Médine*, BIFAO 59, 1960, 260 ff.

[139] *Luma'* 121, 11-122, 11. Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 12, 108, bei Nwyia: *Trois œuvres*, 66.

[140] *Pages from the Kitāb al-Luma'* 14, 2-16, 9. *Luma'* 407, 2-409, 6.

[141] *Al-waṣiyya al-kubrā*, Maǧmū'at ar-rasā'il al-kubrā 1, 268.

[142] *Ar-rasā'il aṣ-ṣuġrā*, nr 9, p. 81.

[143] Tirmiḏī: *Al-farq bayna l-āyāt wa-l-karāmāt*, hs. İsmail Saib I 1571, 164b.

[144] Qušayrī, kap. karāmāt/komm. 4, 173-174.

dann so weit kommen, dass für sie der profet nur noch ein anhängsel ist. Rābi'a soll gesagt haben: »Wie sollte ich den profeten lieben? Sieh, die liebe zum schöpfer zieht mich von der liebe zu seinem geschöpf ab«[145]. Abū Sa'īd al-Ḫarrāz wird der spruch zugeschrieben: »Gesandter gottes, entschuldige mich! Die liebe zu gott hat mich davon abgehalten, dich zu lieben«. Er erhielt aber die tröstliche antwort: »Wer gott liebt, liebt mich«[146]. Zu sure 3, 31, wo der profet sagt: »Wenn ihr gott liebt, so folgt mir, dann wird gott euch wiederlieben«, rezitierte Šiblī den vers:

Wenn dich erst eine fürsprache geneigt machen muss:
In einer liebe, die erst durch fürsprache zustande kommt, ist nichts gutes[147].

Das ist frech gegen gott und gegen den profeten. Ein andermal sprach Šiblī den gebetsruf, sagte aber, als er zu den beiden glaubenssätzen kam: »Wenn du (gott) es mir nicht befohlen hättest, würde ich neben dir niemand anders mehr nennen«[148]. Ein mann will selbst gehört haben, wie bei Abū l-Ḥasan al-Ḫaraqānī der satz »es gibt keinen gott ausser gott« aus dem herzen kam, der satz »Mohammed ist der gesandte gottes« jedoch aus dem ohrring, das heisst ohne innere teilnahme Ḫaraqānīs[149]. Dazu stellt sich die anekdote über einen besuch Maḥmūds von Ġaznīn bei ihm. Ḫaraqānī schenkte ihm keine beachtung. Der könig erinnerte ihn an sure 4, 59, wo es immerhin heisse: »Gehorcht gott, gehorcht dem gesandten und den befehlshabern unter euch!« Ḫaraqānī erwiderte: »Ich habe solche wonne an 'gehorcht gott', dass für 'gehorcht dem gesandten und den befehlshabern unter euch' keine wonne mehr übrig bleibt«[150].

[145] Daylamī: *'Atf*, 75. Zabīdī bei 'Abdarraḥmān Badawī: *Šahīdat al-'išq*, Dirāsāt islāmiyya 8, Kairo ohne jahr, 122. *Tadk*. 1, 67, 8-10.

[146] Qušayrī, kap. maḥabba, gegen ende/komm. 4, 104. *Essai*² 302. Schwer zu sagen, ob hier nicht eine verwechslung mit Abū Sa'īd b. al-A'rābī (gest. 341/952) vorliegt, der ein buch *Iḫtilāf an-nās fī l-maḥabba* geschrieben hat (*'Atf* 48), denn dieser erklärte den schockierenden ausspruch der Rābi'a so: Sie habe sagen wollen: Ich liebe den gesandten gottes in form des glaubens, des fürwahrhaltens und der zustimmung, weil er der gesandte gottes ist und weil gott ihn liebt und zu lieben befohlen hat. Meine liebe zu gott dagegen enthält die beschäftigung mit dauerndem denken an ihn, gebetszwiesprache mit ihm, genuss der süssigkeit seines worts und seines dauernden blicks ins herz der menschen, zusammen mit dem gedenken an seine gnadengaben (*'Atf* 75).

[147] Ar-Rāġib al-Iṣbahānī: *Muḥāḍarāt al-udabā'*, ḥadd 20, 2, 171. Nicht im dīwān des Šiblī.

[148] Qušayrī, kap. ġayra, gegen ende/komm. 3, 207. *Passion* 3, 215.

[149] Qušayrī, ib./komm. 3, 207. Die arabischen drucke haben Ḫazfānī, die persische übersetzung 425, 14 Ḫaraqānī, der allerdings bei Qušayrī nur an dieser stelle vorkommt.

[150] Šams-i Tabrēzī: *Maqālāt*, 142. Variante Aflākī 251, 19-253, 13. — Einiges zum

Eine herabsetzung Mohammeds liegt auch in der frage Muḥammad b. al-Faḍl al-Balḫīs (gest. 319/931), warum eigentlich die menschen die langen wüstenstrecken durchquerten, um in Mekka und Medina die spuren der (sic) profeten zu finden, und nicht die eigenen triebe hinter sich zu bringen versuchten, um im herzen die spuren gottes zu entdecken[151]. Im jahr 414/1023-4 trat ein ägypter an die ka'ba mit gezücktem schwert, führte mit einer keule drei schläge auf den schwarzen stein und sagte: »Wie lange noch werden schwarzer stein, Mohammed und 'Alī angebetet? Soll mich einer hindern! Ich werde das haus einreissen«. Der ägypter wurde dann erdolcht, und auch einige seiner spiessgesellen wurden umgebracht[152].

Bei Abū Sa'īd klingen solche töne nur schwach an. Einmal setzte er den profeten hinter gott zurück, indem er sagte, man liebe die 'aliden nur um des profeten, die ṣūfiyya aber um gottes willen[153]. Ein andermal sah ihn ein befreundeter scheich im traum predigen. Bei dieser predigt — im traum des freundes — war der profet anwesend, aber Abū Sa'īd kehrte sich ihm nicht zu, sondern sagte, zum träumer gewandt: »Jetzt ist nicht die zeit, drittpersonen zu sehen, sondern es ist die zeit der enthüllung und aufdeckung«. Dann, am schluss der predigt, zum profeten gewandt, rezitierte er — im traum des freundes — sure 39, 65: »Dir und denen, die vor dir waren, ist doch geoffenbart worden: Treibst du vielgötterei, so ist dein werk hinfällig«, sprach dann wie immer den segen auf den profeten und dessen familie und stieg von der kanzel[154].

Abū Sa'īds bestreben, seine jünger auf eigene füsse zu stellen

Abū Sa'īd, der uns bereits als milder erzieher vorgeführt worden ist[155], konnte zur aufhebung oder verhinderung einer übertriebenen abhängigkeit auch härtere saiten aufziehen. Einen novizen höherer abkunft liess er die niedrigsten arbeiten verrichten und überhäufte ihn mit den schlimmsten grobheiten. Als der arme junge, der stets

gegenstand bei Ignaz Goldziher: *Muhammedanische Studien*, Halle an der Saale 1889-1890, 2, 280. Doch gehörte Samnūn nicht ins 5., sondern ins 3. jh. h. Vgl. ferner Edmond Doutté: *Les marabouts*, RHR 40, 1899, 346-347.

[151] Ǧullābī 177, 11-15/Nicholson 140.

[152] Ibn al-Aṯīr: *Kāmil*, jahr 414. Daraus Fāsī: *Šifā' al-ġarām*, bei Wüstenfeld: *Die Chroniken der Stadt Mekka*, 2, 250. Snouck Hurgronje: *Mekka*, 1, 60.

[153] *Asrār* 231/Shuk. 280, 18-281, 4. Hier 66-67.

[154] *Asrār* 114/Shuk. 136, 6-19.

[155] Hier 285 und 386.

guten willens gewesen war, sogar aus dem konvent verwiesen wurde und voller verzweiflung in einer zerfallenen moschee sich an gott wandte, hielt Abū Sa'īd den zeitpunkt für gekommen, ihm den sinn der sache zu eröffnen und ihm einen einblick in den hintergrund des ganzen zu gewähren. Er suchte ihn auf und sagte zu ihm: »Du hattest die hoffnung noch nicht von allen geschöpfen gelöst. Die scheidewand zwischen dir und gott war ich, Abū Sa'īd. Du warst dir dieses einen götzen nicht bewusst. Nur auf diese weise konnte die scheidewand vor dir entfernt werden«[156]. Eine andere, aber im inhalt ähnliche geschichte ist die: Abū Sa'īd führte einen anfänger hinaus in die wüste und sprach: »Wenn jedes blatt und jedes gras dieser wüste mit richtiger sprache zu dir sagt: Ich bin freund gottes, wende dich ja keinem zu und erkenne niemand an als mich, Abū Sa'īd!« Als der anfänger nach einiger zeit adept geworden war, führte er ihn wieder hinaus in die gleiche wüste und sagte: »Wenn jedes blatt und jedes gras zu einem Abū Sa'īd wird, wende dich ja nicht mehr mir oder irgend einem Abū Sa'īd zu und erkenne niemand mehr an ausser gott und fasse nur ihn ins auge!«[157] Vor seinem tod soll er die worte gesprochen haben: »Man hat mich nun auf folgendes aufmerksam gemacht: Diese leute, die hierher kommen, sehen dich noch (o Abū Sa'īd). Und jetzt heben wir (gott) dich hinweg, damit die menschen, die hierher kommen, uns (gott) sehen«[158]. »Wisst, ich habe euch nicht zu mir aufgerufen, sondern zu eurem nichtsein«[159]. Das von Abū Sa'īd formulierte paradoxon, dass die herzen deswegen beim klang seines namens froh würden, weil von ihm nichts übrig geblieben, das heisst kein ich mehr da sei[160], dass Ibrāhīm Īnāl nicht vor ihm, sondern vor gott, der durch ihn hindurchscheine, sich verbeuge[161], wird in seiner antinomie noch deutlicher dadurch, dass er eben doch erst im tod ganz verschwindet. Mit dem tod musste aber auch er, der abgehende, sich von freunden lösen. Er sagte es Abū l-Faḍl-i Saraḫsī, der ihm im traum erschien, und dieser entgegnete ihm: »Gute freunde hattest du damals, als du sie noch hattest, doch besser du hast sie jetzt aufgegeben[162].

[156] *Taḏk.* 2, 329, 6-330, 18.
[157] *Awrād ul-aḥbāb* 2, 84, 18-23.
[158] *Asrār* 347, anfang/Shuk. 434, 10-12 (var.). *Taḏk.* 2, 335, 17-19.
[159] *Asrār* 349, 1/Shuk. 436, 18-19. *Ḥālāt* 104, 1-2/Shuk. 60, 5-6. Hier 279.
[160] *Asrār* 313, 5-6/Shuk. 394, 11-12. Hier 84 und 280.
[161] *Asrār* 247-248/Shuk. 304-305. Hier 88.
[162] *Asrār* 326, 11-13/Shuk. 410, 10-13. Achena 319 versteht den satz etwas anders.

Indes Abū Saʿīd weiss, dass andere seine rolle übernehmen und wieder wie er die blicke der menschen auf sich lenken werden. Er sagte: »Derwischzentren (*ǧāygāhhā*) werden entstehen, und die flickenrockträger werden zahlreich werden. Aber sie werden einen schleier für diese menschen bilden. Die leute sollten weiterblicken, sollten alle als einen sehen und als einen einzigen erkennen. Diese gesellschaft selber sollte dem auge der menschen entzogen bleiben«[163]. Dieses sibyllinische wort besagt wohl: Die derwische, die sich vermehren werden, sollten im grunde erstens alle für einen genommen werden; zweitens auch mit gott eins sein und drittens in dieser vereinung ein nichts geworden und damit unwahrnehmbar sein[164].

[163] *Asrār* 347, zweiter abschnitt/Shuk. 434, 15-17.
[164] Vgl. den verfasser der *Asrār* 54-55/Shuk. 57, 3-59, 1.

14. ABŪ SA'ĪD UND DIE POLITISCHEN MACHTHABER

Ṣūfīverfolgungen

Die gesellschaft um Abū Sa'īd lässt sich in drei konzentrische kreise, drei zonen einteilen, die sich um ihn legten.

Der äusserste kreis, auf den seine anziehungskraft am schwächsten wirkte, wurde von den menschen gebildet, die weder ṣūfiyya gewesen zu sein brauchen noch zu Abū Sa'īds schülern gehörten, die aber ein herz für ihn hatten und seine bestrebungen unterstützten. Dazu können alle die laien und theologen gerechnet werden, die von vornherein ihn anerkannt hatten oder zu einem bestimmten zeitpunkt, vielleicht durch ein bestimmtes erlebnis, für ihn gewonnen worden waren. Vor allem sind die machthaber hier einzureihen, die etwas für ihn taten oder seinen geistlichen schutz suchten. Abū Sa'īd erlebte, was die stellung der ṣūfik anbetrifft, einen gewissen klimawechsel, der sich in jenen geografischen breiten durch den umschwung von der ġaznawiden- zur seldschukenherrschaft vollzog und der sich dann von rund 500/1100 an durch das wirken Muḥammad al-Ġazzālīs (gest. 505/1111) auch in den theologischen bezirken geltend machte: die ṣūfik gewann damals an ansehen und rückte immer mehr in die gleiche reihe neben die zünftige theologie vor. Die wachsende bedeutung der ṣūfik war aber keineswegs nur der förderung durch die seldschuken zu verdanken und blieb keineswegs auf deren herrschaftsgebiet beschränkt. Ihr gesellschaftlicher aufstieg lässt sich auch an der wohlwollenden würdigung ablesen, die sie in dem wahrscheinlich 475/1082 verfassten fürstenspiegel *Qābūsnāma* des ziyāriden 'Unṣur ul-Ma'ālī Kaykāwōs b. Wušmgīr erfahren hat [1].

Obwohl die ṣūfik vom 5./11.jh. an einen machtfaktor im islamischen gesellschaftsgefüge darstellt und darum auch vielfach umworben wird, oder gerade deswegen, haben die versuche, einzelne ṣūfiyya auszuschalten oder die ganze bewegung zurückzudrängen, nie aufgehört. Die anstösse zum vorgehen gegen einzelne kamen aber nur in seltenen fällen vom fürsten selbst. Den anlass bildeten meist auseinandersetzungen auf einer niedrigeren ebene, zwischen ṣūfiyya und ṣūfiyya,

[1] *Qābūsnāma* kap. 44, ed. Ġulāmḥusayn-i Yūsufī, Teheran 1967, 249 ff/ed. Nafīsī 183 ff/Reuben Levy: *Mirror for Princes*, 248 ff.

zwischen theologen oder juristen und ṣūfiyya. Darqāwī (gest. 1239/1823) sah eine ursache für die verfolgung vieler ṣūfiyya in dem neid anderer. Er warnte davor, anderen leichthin seine und seines lehrers schriftliche äusserungen zugänglich zu machen, und verwies auf die beispiele übler folgen, die Šaʻrānī (gest. 973/1565-6) in seinen *Al-yawāqīt wa-l-ǧawāhir fī bayān ʻaqā'id al-akābir* gegeben habe[2]. Abgesehen davon, dass sich machthaber theologische systeme zu eigen machten, die gegen die ṣūfik als ganzes gerichtet waren und demgemäss auch handelten, wie etwa die wahhābiten, liehen andere einzelnen anklägern das ohr und dann den »weltlichen arm« und vernichteten einzelne.

Die reihe der ṣūfiyya, die im gefängnis sassen, beginnt schon mit Ḏū n-Nūn al-Miṣrī (gest. 246/861), der in die muʻtazilitische inquisition geriet und vielleicht wegen seiner beharrung auf der these von der unerschaffenheit des korans eingesperrt wurde, aber auch wegen öffentlichen lehrens seiner mystik in Ägypten von mālikitischer seite zu leiden hatte[3]. Als eigentliche »ṣūfīverfolgung« (*miḥnat aṣ-ṣūfiyya*)[4] ist in die geschichte eingegangen die anklage einiger ṣūfiyya wie Nūrīs und anderer durch den ṣūfī[5] Ġulām al-Ḫalīl bei dem ʻabbāsidischen reichsverweser Muwaffaq (gest. 278/891)[6]. Damals floh Abū Saʻīd al-Ḫarrāz nach Ägypten[7], und Ǧunayd gab sich als jurist der Ṯawrīschule[8]. Dann folgte in Bagdad der prozess gegen Ḥallāǧ und die verfolgung seiner anhänger, auch dies kein werk des chalifen, sondern sich streitender minister. Basṭāmī musste seine heimat mehrfach verlassen[9]. Einmal, weil er der behauptung beschuldigt worden war, eine himmelfahrt wie der profet erlebt zu haben, worauf er erst nach dem tod seines widersachers al-Ḥusayn b. ʻĪsā, offenbar eines theologen[10], wieder nach Basṭām zurückgekehrt sein soll[11]. Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī wurde beim gouverneur der ketzerei bezichtigt und unter der beschuldigung, er spreche über die liebe, nach Balḫ zitiert. Dort

[2] Darqāwī: *Rasā'il*, 196-7.

[3] *Essai*[2] 206, 238. *Passion* 1, 432. Anṣārī: *Ṭabaqāt* 343. *Nafaḥāt* 166. Ibn al-Ǧawzī: *Talbīs Iblīs*, 166. Kindī: *Governors*, ed. Guest, Gibb Mem. Series 19, 1912, 453.

[4] *Ḥilya* 10, 249. *Talbīs Iblīs* 172 u.a. Sāmarrā'ī: *Rasā'il al-Ḫarrāz*, sonderdruck aus Maǧallat al-maǧmaʻ al-ʻilmī al-ʻirāqī 15, 1967, einleitung 4.

[5] *Fihrist* 1, 186, 1-5.

[6] *Passion* 1, 121-122; 432. *Pages from the Kitāb al-Lumaʻ* 5-6. Qušayrī: *Risāla*, kap. ǧūd/komm. 3, 197. ʻIyāḍ: *Tartīb al-madārik* 3, 176-7.

[7] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 152.

[8] Qušayrī: *Risāla*, kap. ǧūd/komm. 3, 197.

[9] Sahlagī 48.

[10] Sahlagī 141, 5-6.

[11] *Talbīs Iblīs* 167.

wurde ihm dies verboten[12]. Muḥammad b. al-Faḍl al-Balḫī (gest. 319/931) musste Balḫ »wegen der glaubensrichtung«, die er vertrat (unklar, was gemeint ist), verlassen und zog nach Samarqand[13]. Sahl at-Tustarī wurde vom pöbel des verkehrs mit geistern angeklagt und verlegte seinen wohnsitz nach Baṣra[14]. Abū Isḥāq-i Kāzarūnī wurde nach ernsthaften und tätlichen auseinandersetzungen mit den zoroastriern von Kāzarūn beim bōyidischen wesir in Šīrāz wegen aufruhrs verklagt, wurde nach Šīrāz befohlen und angewiesen, sich in zukunft aus solchen affären herauszuhalten[15]. Ibn al-Ǧawzī zählt mehrere solche vorkommnisse auf[16], und Sulamī soll dem thema ein eigenes buch *Miḥan mašāyiḫ aṣ-ṣūfiyya* gewidmet haben[17]. Im 8./14.jh. soll Ni'matullāh-i Walī von dem naqšbandīscheich Kulāl bei Timur als gefährlicher machtmensch verdächtigt und von Timur aus Samarqand vertrieben worden sein[18]. Nūr'alīšāh (gest. 1212/1797-8) wurde von Karīm Ḫān-i Zand aus Šīrāz gejagt. Er führt das in einem lehrgedicht auf die anschwärzungen eines übelwollenden zurück. Er erzählt das in der dritten person von einem ungenannten derwisch und lässt Karīm Ḫān zur strafe und zur lehre anderer an einer unheilbaren krankheit sterben[19]. Die beispiele liessen sich vermehren.

Anṣārī, der wie Abū Sa'īd die ġaznawiden und die seldschuken erlebte, war unter beiden regimen, aber nicht durch diese selbst, sondern auf betreiben seiner dogmatischen gegner in Harē verfolgungen ausgesetzt und musste eine weile von dort weichen[20]. Unklar ist der anteil, den Maḥmūd von Ġaznīn an der vergiftung des aš'ariten Ibn Fūrak (gest. 406/1015-6) hatte. Die treibenden kräfte waren aber auch hier dessen gegner[21]. Im gerichtsverfahren zwischen dem führer

[12] *Bad' ša'n* in *Ḫatm al-awliyā'* 17-21. Anders: Verbannung wegen seines buches *Ḫatm al-awliyā'* (und seines buches *'Ilal aš-šarī'a*) bei Ḏahabī: *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, nr 668, und Subkī: *Ṭabaqāt*, nr 59 (beide auf autorität Sulamīs), Ibn Taymiyya: *Risāla fī 'ilm al-bāṭin wa-ẓ-ẓāhir*, in Maǧmū'at ar-rasā'il al-munīriyya 1, 250.

[13] Sulamī: *Ṭabaqāt* 212, 4-5/Pedersen 206, 4-5. Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 252. *Nafaḥāt*, artikel Muḥammad b. Faḍl al-Balḫī, 116, unten.

[14] *Talbīs Iblīs* 167.

[15] *Firdaws ul-muršidiyya*, kap. 17. Einleitung 21-22.

[16] *Talbīs* 167.

[17] Sam'ānī: *Muntaḫab*, hs. Topkapı Sarayı 2953, 63a (= Berlin mss. sim. or. 80).

[18] Aubin: *Matériaux*, einleitung 12-14, text 281-5, 122-3. *Ṭarā'iq ul-ḥaqā'iq*, 3, 3-4.

[19] *Maḫzan ul-asrār*, in Maǧmū'a'i az āṯār-i Nūr'alīšāh-i Iṣfahānī, ed. Ǧawād-i Nūrbaḫš, Teheran 1350, 131-133. Zur sache Gramlich: *Derwischorden*, 1, 34.

[20] Beaurecueil: *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī*, 83-94. *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām*, ed. Arberry 77/Salǧūqī 40. Ḏahabī: *Ḥuffāẓ*, nr 1028.

[21] Raimund Köbert: *Bayān muškil al-ḥadīṯ des Ibn Fūrak*, Analecta Orientalia 22, Rom 1941, XVII f.

der ḥanafiten Abū l-'Alā' Ṣā'id b. Muḥammad und dem führer der karrāmiten Abū Bakr Muḥammad b. Isḥāq b. Maḥmašād (persisch wohl Maḥmšād) oder Mamšād ging es ebenfalls um beschuldigungen dogmatischer ketzerei. An den hof nach Ġaznīn zitiert, gaben sie beide zu, aus reinen machtinteressen einander verklagt zu haben [22].

[22] Ǧarbāḏqānī: *Tarǧuma-i Tārīḫ-i yamīnī*, Teheran, 1966, 396. Bulliet: *Patricians*, 203-4. Bosworth: *Ghaznavids*, 188. Aḥmad Taymūr: *Ḍabṭ al-a'lām*, Kairo 1947, 143, verlangt Maḥmašād. Das ist arabisiert aus Maḥmšāḏ, wie Wušmakīr aus Wušmgīr. In Nēšābūr und umgebung sagte man für Muḥammad etwa Maḥm (Ibn-i Funduq: *Tārīḫ-i Bayhaq*, 126), davon dann die nisba Maḥmī (Bulliet, nisbenbücher). Neben Maḥmšāḏ stand das kürzere Mamšāḏ, das arabisiert nach der mif'āl-form Mimšāḏ und durch das labiale m verdumpft auch Mumšāḏ lauten mochte. Mam allein bei Aḥmad b. Yūsuf al-Fāriqī: *Ta'rīḫ al-Fāriqī*, Kairo 1959, index. Mit Mam zusammengesetzt ist auch Mambāqir (= Muḥammad Bāqir). Der rawwādidenname Mamlān soll den kurdischen übergang von d zu l verraten und ist um die endung -ān erweitert; V. Minorsky: *Studies in Caucasian History*, London 1953, 115, anm. 1. Die entstehung aus Muḥammad behauptet schon Müneccimbaşı (gest. 1113/1702); ib. 168. Sie wird bestätigt durch alte autoren, die die gleiche person als Muḥammad bezeichnen; Aḥmad-i Kasrawī: *Šahriyārān-i gumnām*², Teheran 1335, 166 (teil rawwādiyān). In Āḏarbāyǧān verkürzt man heute Muḥammad oft zu Mamī und Mamal; Kasrawī 166 pu -ult. Vermutlich aus Maḥmšāḏ entstand Maḥmaš (gelegentlich in hss. so vokalisiert; unvokalisiert bei Ṣarīfīnī 2a) oder Maḥmiš (so Subkī nr 347, Ṣafadī: *Al-wāfī bi-l-wafayāt*, BI 6a, 271, 22). Weiter gibt es die kurzformen mit Ḥam(m)-. Ein Ibn Ḥamšāḏ al-Ḥamšāḏī (gest. 388/998) aus Nēšābūr wird von Sam'ānī: *Ansāb*, s.v. Ḥamšāḏī, und Subkī nr 146 (3, 179-181) verzeichnet. Ḏabīḥullāh-i Ṣafā: *Tārīḫ-i adabiyyāt dar Īrān*⁴, 2, 383, anm. 2, leitet Ḥamšāḏ von Aḥmadšāḏ ab. Dem widerspricht Ibn-i Funduq, wenn er 151, 13 sagt: »Die leute von Nēšābūr und umgebung nennen einen Muḥammad im sinne der verehrung und hochschätzung Ḥamak und Ḥamiš«. Ḥamak ist gesichert durch die nisba Ḥamakī (nisbenbücher). Statt Ḥamiš kann auch Ḥammiš und die zweite silbe mit a gelesen werden. Es ist kein vokal im text. Sodann die ableitungen mit *-ōya* (allfällige *-ōy*, *-ōh* und *-ō* seien weggelassen): Maḥmōya (Theodor Nöldeke: *Persische Studien* I, Sb. phil.-hist. Cl. Ak. Wiss. Wien 116, 1888, 24, bringt diesen namen falsch mit Maḥmūd zusammen; nisbenbücher: Maḥmū'ī bzw. Maḥmūyī. Nöldeke irrt, wenn er ib. 8, anm. 3, die verbindung *ūyī* in diesen namen für »im Arabischen undenkbar« hält): vgl. hiervorn 53, anm. 78. Mamōya oder Mammōya (Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī: *Aḫlāq al-wazīrayn*, ed. Muḥammad b. Tāwīt aṭ-Ṭanǧī, Damaskus 1965, 334, 15; Ibn Ḫallikān 5, 108, 3; *Muštabih* 570; Nöldeke: *Pers. Stud.* I, 22 und 25). Ḥamōya oder Ḥammōya (nisbenbücher: Ḥammūyī, Ḥammuwī u.a.). Ḥamdōya (nisba: Ḥamdūyī, Ḥamduwī, Ḥamdawī). Ḥammadōya, Ḥummadōya u.a. (*Muštabih* 249, Nöldeke 25). Ob der name des ortsvorstehers von Mēhana Ḥamōya oder Ḥammōya gelesen werden muss, ist ungewiss. Wahrscheinlich bestanden grundsätzlich beide möglichkeiten, wie auch beide ableitungen: von Muḥammad und von Aḥmad (vgl. hier 337, anm. 1). Sam'ānī (*Ansāb*) verlangt keine verdoppelung des m. Ibn al-Aṯīr (*Lubāb*) und Suyūṭī (*Lubb*) verlangen sie (Ḥammūyī, Ḥammuwī). Gegen die verdoppelung spricht die paretymologie mit *ḥimāyat* in *Asrār* 349, 8/Shuk. 437, 8-9, und *Ḥālāt* 104, 12-13/Shuk. 60, 12-13 (hier 336). In einem arabischen raǧazvers kann Ḥamawayh und Ḥammawayh gelesen werden (*Aġānī* 18, 74; Nöldeke: *Pers. Stud.* I, 7). Der *Muštabih* 250 hat jedoch keine unverdoppelte form vorgesehen, und hypokoristika neigen auch sonst etwa zur form *fa'lōya*: Ḥasnōya, nicht Ḥasanōya (nisbenbücher: Ḥasnūyī, Ḥasnuwī, Ḥasnawī); ebenso Ḥasnūn. Dazu Susnōya und anderes bei Josef van Ess: *Ma'bad al-Ǧuhanī*, in Richard Gramlich:

Dieselben parteien sollen aber in der feindschaft gegen die ṣūfiyya einig gewesen sein und in einer gemeinsamen eingabe unsern Abū Sa'īd beim sultan von Ġaznīn[23] eingeklagt haben. Sie warfen dem scheich seine üppigen gastmähler, seine verse auf der kanzel und seine samā'veranstaltungen vor. Der ġaznawide habe die entscheidung über diese klage den šāfi'itischen und ḥanafitischen richtern von Nēšābūr überlassen. Dazu sei es dann aber nicht gekommen, weil Abū Sa'īds hellsichtige erkenntnis die ankläger mattgesetzt habe[24]. Dass der karrāmit den ṣūfiyya allgemein feindseligkeit gezeigt habe, widerspricht gewissen andeutungen Ǧarbāḏqānīs[25]. Dass er Abū Sa'īd abgelehnt hat, kann aber zutreffen. Mas'ūd I von Ġaznīn war skeptisch gegenüber derwischen, da er unter ihnen gar manchen heuchler wusste[26]. Aber sein vater Maḥmūd von Ġaznīn soll das grab Basṭāmīs besucht haben[27]. Ḫusrawšāh (547-555/1152-1160) zahlte einem wilden derwisch voller hochachtung eine grosse summe für ein gelage[28], und die sage schreibt einem toten heiligen von Gardēz namens Qaswar(a) das verdienst für den fluchtartigen abzug des ġōriden 'Alā' ud-dīn-i Ǧahānsōz 545/1150 aus Ġaznīn zu[29]. Damit sind wir aber längst in der periode, die nach der herrschenden dynastie die seldschukenzeit heisst, auch wenn im raume südöstlich des Hindukusch immer noch ġaznawiden sich gegen ihren untergang wehren.

Von den qarāḫāniden wissen die *Ḥālāt* und die *Asrār* zu erzählen,

Islamwissenschaftliche Abhandlungen, Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag, Wiesbaden 1974, 65. Auf weitere kurzformen wie Medō (GIPh 1, 2, 186, 7) möchte ich nicht eingehen. Man findet eine anzahl bei August Fischer: *Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muḥammad's bei den Muslimen*, in Richard Hartmann und Helmuth Scheel: *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Leipzig 1944, 334. Wie Ḥamak und Ḥamiš und ähnliches zu Muḥammad(šāḏ?), so gibt es zu 'Abdullāh(šāḏ?? šīrīn??) oder ähnlichem die kürzungen 'Abdak und 'Abdiš (letzteres, ohne vokal, bei Ibn-i Funduq 155, 5). Zu 'Abdakōya und verwandtem hier 337, anm. 1.

[23] *Ḥālāt* 51/Shuk. 30, 21 hat Maḥmūd von Ġaznīn. Dass solche eingaben nach Ġaznīn nichts auffälliges waren, zeigt der bericht Ibn-i Funduqs über einen reichen wohltäter in Bayhaq, der vier lehranstalten, jede für eine andere glaubensrichtung (ḥanafiten, šāfi'iten, karrāmiten und 'alidisch-ši'itisch-mu'tazilitisch eingestellte) errichtete und deswegen von Maḥmūd nach Ġaznīn zum verhör befohlen wurde (*Tārīḫ-i Bayhaq* 194-195).

[24] *Asrār* 77-82/Shuk. 84-91. *Ḥālāt* 50-57/Shuk. 30-34.

[25] *Tarǧuma-i Tārīḫ-i yamīnī* 393 apu (vgl. auch 392, 4 v.u.).

[26] Bosworth: *Ghaznavids*, 193. Bahār: *Sabkšināsī*, 2, 186, spricht den grossen ġaznawiden jede förderung der ṣūfik ab.

[27] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 344-5. *Nafaḥāt*, artikel Ibrāhīm b. Dāwūd al-Qaṣṣār ar-Raqqī, 166.

[28] Faḫr ud-dīn-i Mubārakšāh: *Ādāb ul-ḥarb wa-š-šaǧā'a*, ed. Aḥmad-i Suhaylī-i Ḫwānsārī, Teheran 1346, 446-7. Hiernach 511.

[29] Ib. 437-442.

dass einer ihrer regenten mit dem namen oder titel Buġrā Ḫān die ṣūfiyya in Transoxanien habe umbringen wollen. Einige scheiche hätten sich heimlich nach Marw abgesetzt, darunter ein Muḥammad-i Bū Naṣr-i Ḫutanī. Dieser habe Abū Sa'īd dort allerdings nicht mehr kennen gelernt, da Abū Sa'īd damals in Nēšābūr war, wohl aber einen ehemaligen mitschüler Abū Sa'īds bei Qaffāl. Als nun dieser schulfreund Abū Sa'īds geschäftlich nach Nēšābūr zu reisen hatte, gab Ḫutanī ihm einen auftrag an Abū Sa'īd mit[30]. Der bekannte Buġrā Ḫān hatte 383/993 Buḫārā erobert und war noch im gleichen jahr nach räumung der stadt auf seiner rückkehr nach osten gestorben. Dass dieser Buġrā Ḫān die ṣūfiyya Transoxaniens habe töten wollen, passt schlecht zu der frömmigkeit und gerechtigkeit, die ihm nachgerühmt wird[31], und schlecht zu dem guten zeugnis, das die »heiligen männer« den qarāḫāniden vor deren einbruch in islamisches kulturgebiet ausgestellt hatten[32]. Doch identifiziert ihn Achena mit diesem[32a]. Ein späterer Buġrā Ḫān besass, anscheinend von 424/1032 an, Ṭarāz und Ispēǧāb, später Samarqand als hauptstadt. Nach Pritsak ist das der sohn nicht, wie bisher angenommen und vielfach überliefert, des Yūsuf Qadir Ḫān, sondern des Naṣr b. 'Alī. Damals zerfiel das qarāḫānidische gesamtreich in ein östliches reich mit Ūzgand als hauptstadt und in ein westliches reich mit Samarqand als hauptstadt. Arslān Ḫān war titel des herrschers des ostreichs, Buġrā Ḫān titel des herrschers des westreichs. Der Arslān Ḫān hiess Muḥammad b. Naṣr, der Buġrā Ḫān Ibrāhīm b. Naṣr[33]. Ob dieser gemeint ist, bleibt ungewiss, da ihm sonst nirgends eine ṣūfīverfolgung zugeschrieben wird. Die mitteilung unserer quellen lässt aber die möglichkeit offen, dass in dieser zeit in Transoxanien einmal eine solche stattgefunden hat. Doch darf das nicht zu einer charakteristik der qarāḫāniden aufgebauscht werden. Ein qarāḫānide um 500/1100 in Buḫārā nannte den ṣūfī Ḥasan-i Namadpōš (gest. 509/1115-6), der wie ein sittenvogt Buḫārā von laxen ṣūfiyya reinzuhalten suchte, »seinen vater«[34].

[30] *Asrār* 99-101/Shuk. 117-119. *Ḥālāt* 73-77/Shuk. 43-45.

[31] Ibn al-Aṯīr, jahr 383.

[32] Omeljan Pritsak: *Von den Karluk zu den Karachaniden*, ZDMG 101, 1951, 299.

[32a] *Les étapes mystiques* 381, anm. 31.

[33] Omeljan Pritsak: *Karachanidische Streitfragen*, Oriens 3, 1950, 210; 221; 227. Über diesen Buġrā Ḫān vgl. Bayhaqī: *Tārīḫ*, edd. Ġanī et Fayyāḍ, Teheran 1324, 526-530/ed. Nafīsī, Teheran 1319-1332, 2, 640ff. Ib. 3, 1160-1595 gibt Nafīsī eine textsammlung zur geschichte der qarāḫāniden.

[34] *Tārīḫ-i Mullāzāda*, ed. Aḥmad-i Gulčīn-i ma'ānī, Teheran 1339, 60-61. Barthold: *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 320.

Abū Sa'īd und die Ġaznawiden

Abū Sa'īd scheint mit dem haus der ġaznawiden nie in nähere berührung getreten zu sein. Erfunden ist auch die behauptung, dass sein vater in Mēhana die wände seines hauses mit den namen Maḥmūds, seines hofstaats und seiner elefanten beschriftet habe zu einer zeit, als Abū Sa'īd noch ein kind war[35], denn Maḥmūd ist 361/971, als Abū Sa'īd schon vier jahre alt war, überhaupt erst geboren und war sultan 388-421/998-1030, also in Abū Sa'īds besten mannesjahren. Unwahrscheinlich ist, wie wir noch zeigen werden, auch die geschichte von Dōst-i Dāḏā, den Abū Sa'īd kurz vor seinem tod zum sultan von Ġaznīn — es müsste Mawdūd gewesen sein — geschickt haben soll mit dem auftrag, 3000 dinar zu erbetteln zur tilgung der in Mēhana aufgelaufenen schulden[36]. Zwischen diesen beiden erwähnungen des ġaznawidenhauses liegt die von der eingabe führender theologen Nēšābūrs an Maḥmūd von Ġaznīn gegen Abū Sa'īds sittenverderbendes gebaren, wonach Maḥmūd die entscheidung den zuständigen richtern Nēšābūrs überbürdet haben soll[37]. Auch diese erzählung trägt das gesicht einer erbaulichen legende. Fraglich ist weiter die belagerung Mēhanas durch Mas'ūd I 431/1040, wie sie in *Asrār* 170-172/Shuk. 205, 13-208,9 erzählt wird[38]. Nach dem historiker Gardēzī marschierte Mas'ūd von Bāward über Mēhana nach Saraḫs, das die steuern verweigert hatte, belagerte Saraḫs, schleifte dort die festung und liess die verteidiger teils umbringen teils ihnen die hand abhauen[39]. Der verfasser der *Asrār* verlegt dies nach Mēhana. Nach ihm verschanzte sich die bevölkerung Mēhanas in der stadtburg, und 41 meisterschützen töteten oder verwundeten mit jedem schuss einen soldaten der ġaznawiden. Mēhana musste sich aber ergeben, und den meisterschützen wurde die hand abgehauen. Abū Sa'īd sprach: »Mas'ūd hat sich damit die hand der herrschaft abgehackt«. Auf dem weitermarsch nach Marw verlor er dann bei Dandānaqān Ḫurāsān und alle nördlich des Hindukusch gelegenen gebiete an die seldschuken. So die *Asrār*, die unserm scheich an dieser wendung in der geschichte der ġaznawiden seinen anteil geben wollen[40]. Geleitet von dem gedanken, dass die seldschukische eroberung Irans in der hauptsache durch die unzu-

[35] *Asrār* 16-17/Shuk. 14, 6-16.
[36] *Asrār* 362/Shuk. 453, 11-16. Hier 369ff.
[37] Hier 323.
[38] *Muǧmal-i faṣīḥī* 2, 160, datiert 430/1038-9.
[39] *Zayn ul-aḫbār*, Teheran 1347, 203.
[40] Übernommen von *Tārīḫ-i Banākatī (Rawḍat ūli l-albāb fī ma'rifat it-tawārīḫ wa-l-ansāb)*, ed. Ga'far-i Si'ār, Teheran 1969, 227.

friedenheit der bevölkerung mit der ġaznawidischen regierung und nicht aus der vorgeschichte der seldschuken selbst zu erklären sei, hat man dieser darstellung glauben schenken wollen[41]. Das heisst aber zu gunsten einer schönen und vielleicht richtigen theorie[42] die hagiografische absicht verkennen, die entscheidende niederlage der ġaznawiden durch Abū Sa'īd vorverkünden und mit einer art fluch mitbewirken zu lassen.

Abū Sa'īd und die seldschuken

Seit 426/1035 wurde die gegend westlich von Marw von seldschuken beherrscht. Zuerst vasallen der ġaznawiden, wurden sie bald zu ihren erklärten feinden. Sie eroberten Nēšābūr zum ersten mal 429/1038 und zum zweiten mal nach ihrem sieg über die ġaznawiden bei Dandānaqān von 431/1040. Die zeiten dieser turkmenenwirren (*fitna-i turkmānān*) waren für die umgebung Mēhanas und für Ḫurāsān »unsicher« (*nā-ēmin*). Die wilden gesellen schossen in mühlen hinein[43]. Ein harmloser derwisch wurde unterwegs von Mēhana nach Balḫ in diesen tagen der turkmenischen streifzüge (*turkmāntāz*) als spion verdächtigt, an vier nägel (die in den boden geschlagen wurden) gebunden und, wie es scheint, auch mit einem knotenstock (*čumāq*) geprügelt[44]. Damals nahmen vier fünf turkmenen auch einmal Abū Sa'īd, als er von Nēšābūr nach Mēhana unterwegs war und Ṭōs verlassen hatte, sein pferd weg[45]. Auf diese weise zu pferden zu kommen, war überhaupt ihre spezialität[46]. Von den turkmenen sind die ġaznawidischen soldaten, ebenfalls türken, zu unterscheiden, die etwa in Nēšābūr selbst ihr unwesen trieben, besonders wenn sie betrunken waren[47]. Ein ġaznawidischer armeekommandant in Nēšābūr geriet in zittern und zagen bei dem gedanken, zehn turkmenische reiter, die ihm gemeldet worden waren, anzutreffen[48]. In Bayhaq wagte man sieben jahre nicht, ausserhalb der hauptmauer das feld zu bestellen[49].

[41] 'Abdulḥusayn-i Zarrīnkūb: *Mulāḥaẓāt-i intiqādī*, in Maǧalla-i Dāniškada-i Adabiyyāt wa 'Ulūm-i Insānī-i Tihrān 71-72, jahrg. 17, 1348, 8.
[42] Bosworth: *Ghaznavids*, 86-91.
[43] *Asrār* 173-4/Shuk. 209-210.
[44] *Asrār* 185-6/Shuk. 222, 19-225, 15.
[45] *Asrār* 229-230/Shuk. 278, 7-279, 11.
[46] *Asrār* 172, 8-9/Shuk. 208, 4-5.
[47] *Asrār* 111-112/Shuk. 133, 3-134, 8.
[48] Ibn-i Funduq 274, 1-8.
[49] Ibn-i Funduq 268. Bosworth: *Ghaznavids*, 260.

Die berühmten führer der turkmenen Ṭuġril und Čaġrī sollen nun, bevor sie tiefer in Ḫurāsān eindrangen, also vor 429/1038 in Mēhana Abū Sa'īd aufgesucht und ihm die hände geküsst haben. Abū Sa'īd verteilte ihnen grosszügig die länder. Er sagte zu Čaġrī: »Dir gebe ich hiemit die herrschaft über Ḫurāsān, Ṭuġril die herrschaft über den 'Irāq«[50]. Das ist das gegenstück zur verabschiedung der ġaznawiden: die einsetzung der seldschuken durch Abū Sa'īd. Die voraussage einer machtergreifung und die einsetzung in diese macht durch einen heiligen mann ist wiederum ein bekanntes hagiografisches motiv. Nach einer späten legende gab der vordynastische ṣafawide Ḫwāǧa 'Alī dem eroberer Timur die macht über drei viertel der erde, indem er ihn mit drei ziegelsteinen bewarf[51]. Ḫwāǧa Aḥrār (gest. 895/1490) soll dem timuriden Abū Sa'īd den gedanken an die herrschaft eingegeben haben[52]. Ǧalāl ud-dīn Abū Yazīd-i Pūrānī (gest. 862/1458) sagte die herrschaft dieses timuriden voraus, und ebenso Kūsawī (gest. 863/1459), der seine hoffnungen sogar öffentlich auszusprechen wagte[53]. Mehrfach kommt das motiv in Uluġḫānīs *Arabic History of Gujarat* vor[54]. Der šamsīscheich Muḥyī d-dīn Muḥammad al-Iskalībī soll dem osmanen Bayezid II das sultanat vorausgesagt und dafür in Istanbul einen konvent erhalten haben[55]. Auch einigen mekkanischen scherifen soll die herrschaft von asketen vorausgesagt worden sein[55a]. Manchmal verkündet der heilige dem fürsten die herrschaft im traum voraus. Bahlūl-i Lōdī (855-894/1451-1489) sieht im traum den toten heiligen von Delhi Baḫtyār (gest. 634/1236), der ihm den sieg verheisst[56]. Im jahr 977/1569-70 bemächtigte sich in Ḥaḍramawt 'Abdallāh seines vaters Badr al-Kaṯīrī und riss die herrschaft an sich. Er hatte zuvor im traum vier heilige (*ṣāliḥūn*) gesehen, die sagten: Wir wollen 'Abdallāh einsetzen.

[50] *Asrār* 170/Shuk. 205-6.

[51] Heribert Horst: *Tīmūr und Ḫōǧā 'Alī*, Ak. Wiss. Lit. Mainz, Abh. geist.-soz. Kl. 1958, 2, 27 und 41. Eine andere einsetzung Timurs durch die heiligen bei Jean Aubin: *Un santon quhistānī de l'époque timouride*, REI 35, 1967, 208.

[52] Wilhelm Barthold: *Uluġ Beg und seine Zeit*, deutsche Bearbeitung von Walther Hinz, Abh. für die Kunde des Morgenlandes 21, 1, Leipzig 1935, 207.

[53] Aṣīl ud-dīn-i Wā'iẓ-i Harawī: *Maqṣad ul-iqbāl*, in Fikri-i Salǧūqīs *Mazārāt-i Harāt*, Kabul o.j., 1, 99-101.

[54] Ed. Denison Ross, London 1910, 1, 159, 16; ib. index s.v. Sháh Shaykh Jiú; 2, 585, 1-2; 589, 5-10; 808; 822; 3, 893; 894; 913, 13.

[55] H. Kissling: *Zur Geschichte des Derwischordens der Bajrâmijje*, Südostforschungen 15, 1956, 260.

[55a] Snouck Hurgronje: *Mekka*, 1, 131.

[56] Uluġḫānī: *Arabic History of Gujarat*, 1, 135, 21 ff.

Das ist für den chronisten, der uns das mitteilt, ein beweis, dass jeder herrscher vor seinem tatsächlichen herrschaftsantritt mit gottes erlaubnis durch die freunde gottes in der übersinnlichen welt eingesetzt wird [57]. Schon der dichter Ḫwāǧōy-i Kirmānī (gest. 753/1352?) spielt beim besingen eines schönen mit dem klischee, dass keine herrschaft ohne verordnung der derwische (*bē tawqī'-i darwēšān*) ausgeübt werden dürfe [58]. Der glaube bestand und wird ergänzt durch den angeblichen zauberglauben Ṭuġrils an das ausgussstück einer kanne (*ibrīq*), aus der Bābā Ṭāhir jahrelang seine rituellen waschungen vollzogen hatte. Die investitur Ṭuġrils wird nämlich in Hamaḏān wiederholt, wo Bābā Ṭāhir ihm dieses ausgussstück an den finger steckt, einen ring, den Ṭuġril dann immer getragen haben soll, wenn er in die schlacht ging [59]. Beide geistlichen investituren Ṭuġrils, die durch Abū Sa'īd und die durch Bābā Ṭāhir, werden legendär sein. Die begegnungen aber können stattgefunden haben (sofern das todesdatum Bābā Ṭāhirs nicht zu früh angesetzt wird). Abū Sa'īds sympathie zu dem unbeherrschten, unzivilisierten, aber frommen und gottergebenen Ṭuġril, dessen »kissen der sattel« und dessen »bett die sattelfilzdecke« war, tritt in einer geschichte zutage, die er von dessen erstem erscheinen vor Mēhana erzählt. Ṭuġril soll sich damals dem dorf als fremder gast vorgestellt und um etwas mehl gebeten haben. Damit gab er sich dann zufrieden und wich nach Saraḫs aus [60]. Wie sich das zu jener allfälligen begegnung mit Abū Sa'īd verhält, ist unklar. Aber was dem scheich oder dem verfasser der *Asrār* an diesen unverbrauchten führern gefallen haben könnte, war das, dass sie ihre sach' auf gott gestellt hatten.

Einen zuverlässigen eindruck macht das stück eines briefwechsels zwischen Abū Sa'īd und Čaġrī, das uns erhalten ist. Es zeigt uns Čaġrī bereits im vollen glanz eines »fürsten« (*amīr*) und »königs« (*malik*) über Ḫurāsān und Transoxanien und lässt keinen zweifel an dem guten einvernehmen, das zwischen beiden bestand. Čaġrī hatte Abū Sa'īd durch den ortsvorsteher von Mēhana ḫwāǧa Ḥammōya eine brief zukommen lassen. Das erhaltene stück ist das antwortschreiben Abū Sa'īds. Es ist persisch und erschöpft sich in höflichen redensarten

[57] 'Abdalqādir b. al-'Aydarūs: *Ta'rīḫ an-nūr as-sāfir 'an aḫbār al-qarn al-'āšir*, Bagdad 1934, 329.

[58] *Dīwān*, ed. Aḥmad-i Suhaylī-i Ḫwānsārī, Teheran o.j., 124, 15.

[59] Rāwandī: *Rāḥat uṣ-ṣudūr*, 99, 2-10. Nicht im *Salǧūqnāma* des Ẓahīrī. Minorsky in EI² s.v. Bābā Ṭāhir. Ḏabīḥullāh-i Ṣafā: *Tārīḫ-i adabiyyāt dar Īrān* 2, 383-386.

[60] *Asrār* 172, 3-13/Shuk. 207, 17-208, 9.

und frommen wendungen und wird zwischen 431/1040 und 440/1049 geschrieben sein[61].

Die legende verbindet aber auch den angeblichen halbbruder Ṭuġrils und Čaġrīs, Ibrāhīm Īnāl, mit Abū Sa'īd. Īnāl war seldschukischer statthalter in Nēšābūr 428-437/1037-1045-6, unternahm aber eroberungszüge nach westen und Sīstān. Nach der überlieferung der *Asrār* machte er sich in Nēšābūr durch seine tyrannei derart unbeliebt, dass die leute Abū Sa'īd in jeder sitzung um ein bittgebet gegen ihn ersuchten, genau wie man einige zwanzig jahre vorher (406/1016) Abū Isḥāq-i Kāzarūnī nahegelegt hatte, gegen den zoroastrischen statthalter von Kāzarūn zu beten. Kāzarūnī hatte zu dem bittgebet eines seiner anhänger nur das amen gesprochen, und am andern tag war der feind tot[62]. Abū Sa'īd jedoch weigerte sich und vertröstete die leute. Eines tages kam — nach der legende — Īnāl in die versammlung des scheichs und bat diesen inständig, ihn unter seine anhänger aufzunehmen. Abū Sa'īd, wie immer in voraussicht der dinge, erklärte ihm, dafür würden sein glück, sein leben und sein fürstenamt dahingehen. Īnāl war einverstanden. Der scheich schrieb auf ein papier arabisch: »Ibrāhīm ist einer von uns. Gezeichnet: Faḍlallāh« (= Abū Sa'īd). Als dann Īnāl im westen gegen Ṭuġril konspirierte und von diesem ergriffen wurde (451/1059) — nach Abū Sa'īds tod — erbat er sich die gnade, mit diesem zettel in der hand begraben zu werden, da ihn dieses schriftstück im jenseits retten werde[63]. Die vaticinia ex eventu sind auf der ganzen linie zu offenkundig und der versuch, Abū Sa'īd mit den damaligen spitzen der seldschukischen führung in verbindung zu bringen, zu durchsichtig, als dass die berichte historisch genommen werden könnten.

Abū Sa'īd und die amtsträger

Die gleiche tendenz schimmert in überlieferungen durch, die Abū Sa'īd mit der zweiten garnitur der seldschukischen regierung in berührung bringen: den wesiren. Ein wesir Ṭuġrils in Nēšābūr, Abū Manṣūr-i Waraqānī[64] (gest. vor 440/1041), wird uns in 'Awfīs *Ǧawāmi'*

[61] *Asrār* 336-7/Shuk. 424, 15-425, 10.

[62] *Firdaws ul-muršidiyya*, kap. 22, 154, 23-157, 8/Teheran 143-145. Meine einleitung zum *Firdaws* 22.

[63] *Asrār* 126/Shuk. 148, 13-149, 7.

[64] Vokale unsicher. Auch die konsonanten bleiben unklar. Die nisba findet sich nirgends. Hs. Landolt hat 216b Rōqānī, 76a und 225a Waraqānī. Bei Ḫwāndamīr: *Dastūr ul-wuzarā*, ed. Nafīsī, Teheran 1317, 220-1, steht Mūriyānī. Die handschriften

ul-ḥikāyāt und danach bei Ḫwāndamīr: *Dastūr ul-wuzarā*, als frommer mann vorgestellt, der sich nicht abhalten liess, vor seinem täglichen amtsantritt bei hofe bis vor sonnenaufgang litaneien zu beten. Die auseinandersetzung, die sich daraus ergab, als Ṭuġril ihn einmal früher brauchte, steht auch in den *Asrār*, bildet dort aber nur den anlass dazu, dass Abū Sa'īd ihm einen besuch abstattet. Waraqānī erwartet ihn aus ehrerbietung stehend. Abū Sa'īd versichert ihm, dass er unter diesen umständen seinerseits am jüngsten tag sich erst dann setzen werde, wenn er ihm, Waraqānī, im paradies einen platz angeboten habe. Waraqānī ist über dieses glück erfreut, gesteht ihm aber, vor dem türken Ṭuġril angst gehabt zu haben. Abū Sa'īd lehrt ihn ein schutzgebet, das der profet am tag der grabenschlacht vor Medina gesprochen haben soll [65]. Obwohl 'Awfī die *Asrār* gekannt und benützt hat [66], ist nicht sicher, dass er seinen teil dieser geschichte daraus entnommen hat. Dieser teil ist nämlich auch selbständig ein ganzes und könnte gut von Muḥammad b. Munawwar oder einem seiner vorgänger aufgegriffen und mit dem zweiten teil verknüpft worden sein. Mit den *Ḥālāt* haben die *Asrār* eine andere anweisung an Waraqānī gemeinsam: die erwähnte empfehlung, den bedürfnissen des volkes entgegenzukommen [67]. Allein stehen die *Asrār* mit dem bittgebet, das Abū Sa'īd ihn lehrt [68], und mit dem auftrag Waraqānīs an Abū Sa'īd und an Qušayrī, ihn beim begräbnis so lange durch ihre anwesenheit zu schützen, bis die grabesengel ihr verhör mit ihm beendet hätten. Nur Abū Sa'īd bleibt und sieht zwei engel, die gleich wieder umkehren, sobald sie ihn am grab erblicken [69]. Waraqānī hatte

von 'Awfīs *Ǧawāmi' ul-ḥikāyāt* bieten verschiedene formen: Zamānī und Rayyānī bei Muḥammad Niẓámu 'd-Dīn: *Introduction to the Jawámi'u 'l-Ḥikáyát*, Gibb Mem. New Series 8, 1929, 170, serial 758. Warwānī bei Muḥammad-i Ramaḍānī: *Pānzdah bāb-i Ǧawāmi' ul-ḥikāyāt*, faksimile Teheran 1335, 173-174. Mūriyānī kommt als andere person bei 'Awfī in einer barmakidengeschichte vor; Niẓámu' d-Dīn, serial 1616, *Ǧawāmi' ul-ḥikāyāt*, qism 3, ǧild 1, ed. Bānū Muṣaffā Karīmī, Teheran 1352, 186 f. Ähnlich aussehende nisben wären Warkānī, Waraṭānī, Wardānī. Die wesire Tuġrils sind aufgezählt bei Ẓahīrī: *Salǧūqnāma*, Teheran 1332, 23, 1-3, Rāwandī: *Rāḥat uṣ-ṣudūr*, 98, 2-4, 'Abbās-i Iqbāl: *Wizārat dar 'ahd-i salāṭīn-i buzurg-i salǧūqī*, Teheran 1338, 37. Unsere namen fehlen dort. Bei Nēšābūrs erster besetzung 429/1038 war Ṭuġrils entscheidender vertreter Abū l-Qāsim 'Alī-i Ǧuwaynī, alias Sālār-i Bōžgān (Iqbāl: *Wizārat*), also auch kein Waraqānī.

[65] *Asrār* 333-334/Shuk. 419, 9-421, 13. Auch die zauberei hat sich mit dem »hintreten vor hohe personen« (*ad-duḫūl 'alā l-akābir*) befasst; Edmond Doutté: *Magie et religion*, 257-258; 140.

[66] Muḥammad Niẓámu 'd-Dīn: *Introduction*, 24, 36, 39 f, 145 f.

[67] *Asrār* 348/Shuk. 435, 12-436, 3. *Ḥālāt* 102-103/Shuk. 39, 13-21. Hiervorn 275 ff.

[68] *Asrār* 332-3-3/Shuk. 418, 16-419, 8. Hier 184.

[69] *Asrār* 125-6/Shuk. 147, 18-148, 12. Varianten dieser geschichte auf Mawlānā Rūmī

sich diesen liebesdienst bei den beiden frommen unter ausdrücklicher berufung auf seine freundschaft zu ihnen und auf das viele geld, das er für sie ausgegeben habe, erbeten. Die geschichtlichkeit der beziehung Abū Sa'īds zu Waraqānī und die freundschaftlichkeit dieser beziehung scheint vorderhand unwiderlegbar. Aber dass Abū Sa'īd sich ganz selbstverständlich als paradiesesanwärter betrachtete und am grab des freundes von Qušayrī alleingelassen wurde und allein erst recht die beiden grabesengel zur umkehr zwang, das gehört wie so viele einzelheiten wohl doch ins reich der legende. Als entfernte muster zeichnen sich legenden ab, nach denen der profet verstorbenen auf dem grab geholfen [70] und einmal sogar die versicherung abgegeben haben soll: »Wenn jemand stirbt und zwei seiner nächsten nachbarn bezeugen, dass sie von ihm nur gutes wüssten, spricht gott zu seinen engeln: Ich rufe euch zu zeugen an, dass ich das zeugnis dieser beiden angenommen und ihm (dazu noch) das, was die beiden nicht wussten, vergeben habe« [71].

Ein unbestrittener freund der ṣūfiyya war der seldschukische wesir Niẓām ul-mulk [72] (408 oder 410-485/1018 oder 1019-20-1092). Seine versammlungen waren bevölkert von gelehrten und ṣūfiyya [73], er gab jährlich für juristen, ṣūfiyya und koranleser 300 000 dinar aus [74]. Der dichter Mu'izzī beklagt sich, dass Niẓām ul-mulk sich für dichtung nicht erwärmte und nur an die theologen und mutaṣawwifa dachte [75]. Ṣūfiyya waren wegen ihrer wanderungen neben kaufleuten, reisenden, arzneiverkäufern und armen leuten in Niẓām ul-mulks augen für spionage geeignet [76]. Er soll von einem ismailitischen sendling, der sich als ṣūfī verkleidet hatte, ermordet worden sein [77], wie später auch sonst gedungene mörder gern sich das aussehen von ṣūfiyya gaben. Die *Asrār* enthalten drei geschichten, in denen Abū Sa'īd dem jungen

übertragen bei *Risāla-i Firēdūn* 91-92/Aflākī 341, 17-342, 9, und 324, 1-16; auf Ṣalāḥ ud-dīn-i Zarkōb übertragen bei Aflākī 718, 8-15.

[70] Ibn al-Ǧawzī: *Al-mawḍū'āt*, k. al-qubūr, Kairo 1966-68, 3, 231 ff. Suyūṭī: *Al-la'ālī al-maṣnū'a fī l-aḥādīṯ al-mawḍū'a*, k. al-mawt wa-l-qubūr, Kairo o.j. 2, 434 ff.

[71] Ḥubayšī: *Al-baraka fī faḍl as-sa'y wa-l-ḥaraka*, bāb 7, 390.

[72] Nāṣir ud-dīn-i Munšī-i Kirmānī: *Nasā'im ul-asḥār min laṭā'if il-aḫbār*, ed. Muḥaddiṯ, Teheran 1338, 49 apu-pu.

[73] Ibn Ḫallikān: *Wafayāt*, nr 179 (2, 128). Subkī: *Ṭabaqāt*, nr 383 (4, 313).

[74] 'Alī al-Ḥusaynī: *Aḫbār ad-dawla as-salǧūqiyya*, ed. Muḥammad Iqbāl, Lahore 1933, 67.

[75] 'Arūḍī-i Samarqandī: *Čahār maqāla*, ed. Muḥammad-i Mu'īn, Teheran 1955-7, 66, 9-11.

[76] Niẓām ul-mulk: *Siyar ul-mulūk*, faṣl 13, ed. Hubert Darke, Teheran 1962, 94.

[77] So nach Ǧuwaynī: *Tārīḫ-i ǧahānguša*, ed. Qazwīnī, 3, 204, 10.

Niẓām ul-mulk seine grosse zukunft voraussagt. Eine stammt aus den *Ḥālāt* und behauptet, Abū Sa'īd habe ihn schon als knaben oder burschen auf der strasse in Ṭōs als den späteren »bevollmächtigten der welt« erkannt[78]. Eine zweite erzählt, dass Niẓām ul-mulk auf seiner reise nach Marw, wo er die schule fortsetzen sollte, im auftrag seines vaters einen abstecher nach Mēhana zu Abū Sa'īd machte, um durch dessen gebet hilfe zu erbitten. Abū Sa'īd habe ihm seine anhänger zur begrüssung entgegengeschickt und ihn dann bei sich zu hause als zukünftigen »bevollmächtigten der welt« willkommen geheissen, aber zugleich verpflichtet, die ṣūfiyya hochzuhalten. Er habe ihm überdies die zeichen genannt, an denen er, Niẓām ul-mulk, dereinst seinen, Niẓām ul-mulks, nahen tod ersehen könne[79]. Die dritte begegnung fand nach den *Asrār* in Nēšābūr statt, als Abū Sa'īd ihn in seinen konvent rief und ihm voraussagte, binnen kurzem würden 4000 leute ihre goldenen gürtel vor ihm umschnallen[80]. Niẓām ul-mulk soll später behauptet haben, alle seine macht und sein glück Abū Sa'īd zu verdanken[81]. Wieder setzen die voraussagen, die Abū Sa'īd über die zukünftige grösse Niẓām ul-mulks gemacht haben soll, diese erzählungen von vornherein in misskredit. Wie Īnāls schlimmer tod, so brach auch Niẓām ul-mulks grosse zeit erst lange nach Abū Sa'īds hinscheiden an. Dazu erinnert die angebliche verpflichtung des jungen Niẓām ul-mulk, die ṣūfiyya in ehren zu halten, an einen zug, der auch anderen solchen berichten in der oder jener form eigen ist. Iltutmiš (Ilatmiš), der spätere begründer der sogenannten sklavendynastie von Delhi, soll als junge in Buḫārā von einem derwisch, der ihm trauben kaufte, weil er, der junge, das geld dafür verloren hatte, verpflichtet worden sein, die armen und die wohltätigen leute zu ehren[82]. Dem Ǧalāl ud-dīn-i Mankubirnī soll in der wüste Ḫiḍr erschienen sein, die herrschaft vorausgesagt und das versprechen abgenommen haben, kein blut von muslimen zu vergiessen[83]. Indes bleibt die möglichkeit bestehen, dass der vater Niẓām ul-mulks seinen jungen sohn aufgefordert hat, auf seiner reise in die schule nach

[78] *Asrār* 66-67/Shuk. 70, 8-17. *Ḥālāt* 62-63/Shuk. 37, 6-14. Hiervorn 59.

[79] *Asrār* 193-196/Shuk. 233-236.

[80] *Asrār* 98-99/Shuk. 115, 16-116.

[81] *Asrār* 98, 11/Shuk. 115, 18-116, 1. Vgl. Rōzbihān und den kleinen Sa'd b. Zangī in *Rūzbihānnāma* 53.

[82] Minhāǧ-i Sirāǧ: *Ṭabaqāt-i nāṣirī*, 1, 441-442. Zur namensfrage ib. 2, 376-378, Simon Digby: *Iletmish or Iltutmish? A Reconsideration of the Name of the Dehli Sultan*, Iran 8, 1970, 57-64.

[83] *Ṭabaqāt-i nāṣirī* 1, 316.

Marw von Ažgāh aus den katzensprung nach Mēhana zu machen, um den segen Abū Sa'īds einzuholen, und insofern kann Niẓām-ul-mulk später durchaus dankbar an Abū Sa'īd zurückgedacht haben. Überhaupt ist vielleicht umgekehrt zu sagen, dass Niẓām ul-mulk auf der höhe seiner macht rückblickend die grösse des verstorbenen scheichs hat anerkennen müssen. Er hat Abū Sa'īd um 45/43 jahre überlebt. Obwohl im einzelnen undurchsichtig, scheint das eine sicher, dass er einer weiblichen linie des scheichs ein dorf auf dem weg zwischen Mēhana und Ṭōs gestiftet hat[84].

Die folgende durchzählung der beamtenränge deckt sich nicht mit der hierarchie, die man bisher vorgelegt hat[85], erhebt aber keinen anspruch, richtiger zu sein. Sie versucht lediglich, unseren quellen gerecht zu werden und unsere mitteilungen in eine gewisse ordnung zu bringen.

Zur dritten garnitur gehören Aḥmad-i Dihistānī und ḥāǧib Muḥammad. Der erste war zivilgouverneur oder steuereinnehmer (*'amīd*) von Ḫurāsān[86]. der zweite sein »kämmerer« (*ḥāǧib*). Als sie in Nēšābūr unsern scheich besuchten, begrüsste dieser den kämmerer als steuereinnehmer, nannte Aḥmad-i Dihistānī einen hund und fluchte: Die hunde mögen ihn zerreissen! Das geschah denn auch, und Muḥammad übernahm den verwaisten posten. Nach einer version soll Muḥammad dann 60 jahre lang das steuerwesen (*ḫarāǧ*) Ḫurāsāns geleitet haben. Er pflegte sich voller stolz als von Abū Sa'īd in sein amt eingesetzt zu betrachten[87]. An der auffällig langen dauer seiner amtsführung (60 jahre) kann etwas richtiges sein, denn er soll freund auch von

[84] *Asrār* 192 (name des dorfes Rafīqān)/Shuk. 232, 3-5 (name des dorfes 'wtār). Hs. Landolt 121a: Rafīqān.

[85] Iqbāl: *Wizārat*, 25-32. Heribert Horst: *Die Staatsverwaltung der Grosselǧūqen und Ḫōrazmšāhs*, Ak. Wiss. Lit. (Mainz), Veröffentl. Orient. Kommission 18, Wiesbaden 1964.

[86] Sein verhältnis zu Abū Aḥmad-i Dihistānī, alias Abū Muḥammad 'Alī-i Dihistānī, ist unklar; Iqbāl: *Wizārat*, 40-41. Über *'amīd-mustawfī* vgl. Reynold Alleyne Nicholson: *The Mathnawí of Jalálu 'ddín Rúmí*, vol. 8 (commentary), 1940, 288 (zu buch 5, 202), Carla L. Klausner: *The Seljuk Vezirate*, Harvard Middle Eastern Monographs 22, Cambridge M. 1973, 20, und index s.v. 'Amīd. Der ġaznawidische 'amīd von Ḫurāsān, Sūrī, erscheint in den *Asrār* (index Sūrī) ziemlich farblos und nicht als der unmässige blutsauger, als der er in die geschichte eingegangen ist; über ihn Bosworth: *Ghaznavids*, 84-89. Shukovski (index) setzt Sūrī falsch mit Mas'ūd gleich, wahrscheinlich weil Sūrī an einer stelle den titel sultan trägt. Der titel wird ihm durch verwechslung mit dem ġōridensultan Sūrī Sayf ud-dīn (gest. 544/1149) von der redaktion gegeben worden sein. Ausserdem braucht sulṭān dort nicht die terminologische bedeutung zu haben (*Asrār* 197; 247/Shuk. 236, 21; 304, 1).

[87] *Asrār* 97-98/Shuk. 114, 9; 115, 15. Muḥammad Niẓámu 'd-Dín: *Introduction*, 146, serial 114. Hs. Landolt 58b 11 hat *šast* mit sīn; Shuk. 115, 13 hat statt dessen *bi-nišast*.

Abū Sa'īds nachkommen gewesen sein, ja Abū Sa'īds enkel will damals, als Abū Sa'īd ihm die nachfolge Dihistānīs voraussagte, dabeigestanden haben[88]. Das verlegt Muḥammad weit in die seldschukenzeit und zeigt auch, wer sich dahinter verbirgt: offenbar niemand anders als der bekannte *'amīd Ḫurāsān* Abū Sa'īd Muḥammad b. Manṣūr an-Nasawī al-Ḫuwārizmī, der sein amt schon unter Ṭuġril antrat und erst 494/1101 in Iṣfahān gestorben ist[89]. Nach einem historikerbericht begann er seine laufbahn als metzger und stallchef. Ṭuġril vertraute ihm dann den kanton von Nēšābūr und auch Baṣra an. Er diente unter Čaġrī (gest. 452/1060) und den folgenden seldschukischen beherrschern Ḫurāsāns bis auf Sanǧar, der 494/1101 noch teilfürst für Ḫurāsān war. Da über den beginn von Muḥammads amtstätigkeit nichts näheres bekannt ist, muss die frage, ob er Abū Sa'īd überhaupt noch hat erleben können, offen bleiben. Abū Sa'īds enkel war 437/1045 oder 438/1047, als Abū Sa'īd Nēšābūr endgültig verliess, 17-18 jahre alt[90]. Muḥammad hatte sich durch spenden schon vorher beim scheich beliebt gemacht[91].

Eine vierte garnitur, die wegen der augenzeugenschaft des gleichen enkels des scheichs ebenfalls in die seldschukenzeit zu datieren ist, vertritt vielleicht Sayf ud-dawla Ibrāhīm, der »gouverneur (*wālī*) von Nēšābūr und ein grosser sultan war«. Er liess sich von Abū Sa'īd im konvent zu Nēšābūr als »sohn« (*farzand*) annehmen und musste sich dafür, nach bekanntem muster, verpflichten, keine ungerechtigkeiten zu begehen und auch die soldaten so zu zügeln, dass sie sich nicht an der bevölkerung vergingen[92]. Dieser *wālī* muss also militärische befugnisse besessen haben[93].

Eine fünfte garnitur wird repräsentiert durch einen emir Mas'ūd, der ebenfalls als ein »grosser sultan« und dazu als mächtigster der »randfürsten« (*aṣḥāb-i aṭrāf*) bezeichnet wird, aber leider weder datierbar nach lokalisierbar ist. Er gab einem diener, den der scheich zu ihm geschickt hatte, leere versprechungen und wurde dafür von seinen ġōrischen hunden, durch die er sich ungebetene gäste von seinen

[88] *Asrār* 97 ult/Shuk. 115, 4.
[89] Ṣadr ad-dīn Abū l-Ḥasan 'Alī b. Abī l-Fawāris Nāṣir al-Ḥusaynī: *Aḫbār ad-dawla as-salǧūqiyya*, Lahore 1933, 32-34. Ibn al-Aṯīr, jahr 494 (ḥawādiṯ). Bulliet: *Patricians*, 157, anm. 12. Klausner: *Vezirate*, 61. Muḥammad an-Nasawī war ein strenger ḥanafit, kein šāfi'it. Iqbāl: *Wizārat*, 54-56.
[90] Hiernach 388 und 424.
[91] *Asrār* 96-97/Shuk. 113-114. *Ḥālāt* 61-62/Shuk. 36, 10-37, 5.
[92] *Asrār* 247/Shuk. 303, 18-304, 11.
[93] Gelegentlich steht *wālī* für *'āmil*: Ibn-i Funduq 281, 9 gegen 283, 2.

zelten fernzuhalten pflegte, zerrissen. »Randkönige« (*mulūk-i aṭrāf*) sind uns aus der sāmānidenzeit bezeugt: der könig von Gōzgānān, der emir von Čaġāniyān, der könig von Farġāna, der dihqān von Aylāq, der könig von Čāč (= Taschkent), der könig von Ḫuttalān, der ḫwārazmšāh [94]. Diese hatten keine steuern geliefert, hatten an den grenzen und nahtstellen zwischen zwei machtgebilden gesessen, diese gesichert oder verunsichert, sich unabhängig gehalten oder sich formell dem einen oder andern herrscher unterstellt, pufferstaaten regiert. Bei Ibn as-Sāʿī (gest. 674/1275-6) sind die *mulūk al-aṭrāf* die dem chalifen Nāṣir formell unterstellten fürsten, die von ihm die hosen der futuwwa erbaten [95]. Die in den *Asrār* erwähnten zelte geben den fingerzeig, dass es sich in unserm fall um einen nomadenfürsten handelt. Vielleicht waren die »randfürsten« als solche dort im 5. und 6./11. und 12.jh. nomadenhäuptlinge. Man denkt an die späteren *umarāʾ* der ġuzz [96].

Eine sechste garnitur erscheint in ḫwāǧa Ḥammōya, dem ortsvorsteher (*raʾīs*) von Mēhana zur zeit Čaġrīs und schon vor ihm unter den ġaznawiden, denn Ḥammōya war schon im amt, als Mēhana noch keine freundliche einstellung zu Abū Saʿīd gefunden hatte, am anfang seiner laufbahn [97], und einmal bewunderte Ḥammōyas tochter die gesunde erscheinung des scheichs mit seinem roten gesicht, in rotem gewand und weissem turban [98]. 431/1040 (Dandānaqān) war Abū Saʿīd aber schon 74/73 jahre alt. Andererseits ist Ḥammōya der briefträger zwischen Čaġrī und Abū Saʿīd [99] und überlebte Abū Saʿīd [100]. Er war erklärter anhänger des scheichs. Als der scheich einmal aus anlass der treffenden weisheit eines zurückgekehrten Mekkapilgers ein dankesfest vorbereiten liess, stiftete Ḥammōya 200 männ brot und anderes [101], ein andermal zum beschneidungsfest eines neumuslims alles, was er an kleidungsstücken besass, vom turban bis zum schuh; der famulus

[94] *Ḥudūd ul-ʿālam*. ed. Sutūda, Teheran 1340, 89, 95, 96, 101, 109, 112, 114, 116, 118, 122, Minorsky: *Ḥudūd ul-ʿālam*², Gibb Mem. New Series 11, 1970, index E, 524.

[95] *Al-ǧāmiʿ al-muḫtaṣar fī ʿunwān at-tawārīḫ wa-ʿuyūn as-siyar*, ed. Muṣṭafā Ǧawād, Bagdad 1934, 222, 2.

[96] Ibn al-Aṯīr, jahr 548.

[97] *Asrār* 235/Shuk. 285, 17-286, 6. Über die funktionen eines *raʾīs* s. Badīʿ uz-zamān-i Furūzānfars ausgabe von Bahāʾ-i Walad: *Maʿārif* [2], Teheran 1338, 211-212, Bosworth: *Ghaznavids*, 184-185, Bulliet: *Patricians*, index, Halm: *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule*, 335 (index, s.v. raʾīs al-balad).

[98] *Asrār* 201/Shuk. 241.

[99] *Asrār* 336 f/Shuk. 424 f. Hier 328-329.

[100] *Asrār* 349; 357/Shuk. 437, 6 ff; 447, 14.

[101] *Asrār* 166 apu/Shuk. 201, 9 (var.).

des scheichs verkaufte es, und vom erlös wurde das essen bestritten [102]. Der scheich schickte (wenn er in Mēhana war) jeden freitag seinen famulus zu ihm, um ihm seine aufmerksamkeit zu zeigen [103]. Vor dem tod ermahnte er Ḥammōya, seines eigenen namens eingedenk die menschen zu schützen und zu schirmen (*ḥimāyat*) und ihn, den scheich, nach dem tod rasch zu begraben [104].

Auch der ortsvorsteher von Ṭōs, noch zur ġaznawidenzeit, vater eines Abū l-Qāsim-i Hāšimī, stand dem scheich nahe und besuchte dessen versammlungen in Ṭōs. Einmal kaufte er den derwischen ihre in der verzückung abgeworfenen flickenröcke mit einem gastmahl ab [105].

Aber selbst der üble polizeipräfekt (*šiḥna*) von Nēšābūr soll für Abū Sa'īd gewonnen worden sein [106].

Unklar ist der rang des *'arīf* von Bāward, der Abū Sa'īd und seine jünger 30 tage schadlos hielt. Da die jünger munkelten, es sei vielleicht kein erlaubtes geld, dürfte es sich um den inhaber eines behördlichen amtes handeln [107].

In Marw-i Rōḏ fand Abū Sa'īd einen freund in dem richter (*qāḍī*) Ḥusayn [108].

[102] *Asrār* 203, 5 ff/Shuk. 243, 12-16.

[103] *Asrār* 235/Shuk. 286, 7-15. Hier 280.

[104] *Asrār* 349; 357/Shuk. 437, 6ff; 447, 15-16. Zur richtigen etymologie von Ḥammōya s. hiervorn 322, anm. 22.

[105] *Asrār* 67-8/Shuk. 70, 18-72, 10. Vgl. hier 342, 358.

[106] *Asrār* 121-2/Shuk. 143, 16-144.

[107] *Asrār* 204-5/Shuk. 245, 13-246, 12. Bertold Spuler: *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952, 488: unteroffizier.

[108] *Asrār* 251; 337/Shuk. 310, 5-17; 425, 17-426, 8.

15. DER ÄUSSERE ANHÄNGERKREIS ABŪ SA'ĪDS: DIE »FREUNDE«

In den äusseren anhängerkreis des scheichs gehören aber nicht nur einige der bisher aufgezählten staatlichen führer und amtspersonen, sondern auch privatleute, vom reichem kaufmann Bū 'Amr Ḥaskō in Nēšābūr angefangen [1] bis zum besitzer eines ärmlichen weinbergs in Nēšābūr zur zeit des ġaznawidischen zivilgouverneurs Sūrī [2], abgesehen von den wohlwollenden gelehrten. So gewann sich Abū Sa'īd Ṭōs und ein andermal ein ganzes dorf zum freund [3]. Er äusserte jedoch nie die ansicht Kāzarūnīs (gest. 426/1035), dass die dorf- und landbewohner mehr zur freundschaft mit den ṣūfiyya neigten als die städter, die ihren sinn nur aufs geldverdienen gerichtet hätten [4]. Alle, die in diesem äusseren kreis standen, können, wenn auch im einzelnen in sehr unterschiedlichem masse, zu den »freunden« (*muḥibbān*, sg. *muḥibb*) des scheichs gezählt werden. Der ausdruck »liebender« (*muḥibb*), dem das wort »verehrer« (*mu'taqid*) etwa gleichbedeutend zur seite steht [5], dürfte sich an den bekannten profetenspruch anlehnen: »Wer

[1] *Asrār* 105-107/Shuk. 125-128. Die geschichte fehlt in der hs. Landolt zwischen 64b und 65a. *Ḥālāt* 67-70. Die gleiche person auch *Asrār* 185-186/Shuk. 224-225/hs. Landolt 116a-b. Es wechseln die lesungen Ḥaskō, Ḫuškō und Ḫuškōya, in der hs. Landolt das unmögliche Čškw. Wahrscheinlich richtig ist Ḥaskō. Dies dürfte eine variante des in Ray üblichen Ḥaskā sein. Maqdisī: *Aḥsan at-taqāsīm*, 398, 4-5: »Die bewohner Rays verändern ihre namen, indem sie für 'Alī, Ḥasan, Aḥmad "Alkā, Ḥaskā, Ḥamkā' sagen«. Die mitteilung enthält keine vokale. Bei Ibn-i Funduq 215, 8 kommt ein Ḥasankā oder Ḥasnakā vor (wieder ohne vokale). Einen 'Alī b. Ḥaskūya verzeichnet Subkī nr 916 (7, 213). Der *Muštabih* unterscheidet Ḥask, Ḥaskān, Ḫušk, Ḫuškān. An die formen auf *-kā* und *-kō* schliessen sich vielleicht namen wie Šīr(a)kūh und 'Īs(a)kūh an. Für ein solches Šīr(a)kūh, entstanden aus šēr(a)kō, hätten wir die parallelen Šērōya und Babrōya. Die von V. Minorsky erwogene erklärung als »berglöwe« (*šīr-i kūh*) die schon Ibn Ḫallikān 2, 481 gegeben hatte, oder als kurdisches possessivcompositum »löwenohr« (wie »rotkäppchen«) hat wenig für sich (*Studies in Caucasian History*, London 1953, 132, anm. 1). 'Īs(a)kūh mit der variante 'Iskūya findet sich bei Aḥmad b. Yūsuf al-Fāriqī: *Ta'rīḫ al-Fāriqī*, Kairo 1959, 261 und 179. Ein 'Abdakōya erwähnt Theodor Nöldeke: *Persische Studien* 1, 410. Vielleicht ist das von Nöldeke (ib. 399-400) aus *pāk* abgeleitete Bākōya ein »erleichtertes« *Bābak-ōya*, oder ein elliptisch vereinfachtes Bābā-kōya. In Bābā Kūhī aus Bākūya oder Bākūyī wäre der wandel etwa in umgekehrter richtung verlaufen.

[2] *Asrār* 134-135; 172/Shuk. 159, 3-160, 17; 208, 6. Shukovski index s.v. Sūrī identifiziert diesen Sūrī mit sultan Mas'ūd. Das ist unrichtig. Vgl. hier 333, anm. 86.

[3] *Asrār* 66; 209/Shuk. 69, 12; 250, 19-251, 9. Hiervorn 275.

[4] *Firdaws ul-muršidiyya*, kap. 29, 368, 10-16/Teheran 336, 2-7.

[5] Zum beispiel *Asrār* 143, 11-12/Shuk. 171, 1-2.

eine gesellschaft liebt, gehört zu ihr«[6]. Der sprachgebrauch erlaubt dafür aber auch »novizen, jünger« (*murīdān*, sg. *murīd*) zu sagen, und man kann als freund einem scheich oder mehreren scheichen oder den ṣūfiyya überhaupt je nachdem noch »gewogener« (*murīdtar*) werden[7]. In diesem sinn *murīd* des scheichs wurden die bewohner von Ṭōs und jenes dorfs und war der gute messerschmied aus Ažgāh, namens Ḥamza, der tag für tag an die versammlung nach Mēhana kam und schliesslich mit seiner familie nach Mēhana übersiedelte, um in der nähe des scheichs zu sein[8], wurde der genannte polizeipräfekt (*šiḥna*) von Nēšābūr und waren die genannten ortsvorsteher von Mēhana und Ṭōs. Freunde in besonderer weise waren die geldgeber, die regelmässig oder unvermittelt Abū Sa'īd unter die arme griffen, also die »gönner«. Auch sie heissen *muḥibbān*. Hiezu gehören die gläubiger, die ihr geld wieder zurückhaben wollten[9], natürlich nicht.

Die gründe, warum einer in den kreis dieser freunde der ṣūfīk oder eines ṣūfīs tritt, sind mannigfaltig und keineswegs immer zu ermitteln. Oft ist die treibende kraft ein schutzbedürfnis, das verlangen, sich der freundschaft des frommen zu versichern, weil dieser in besonders guter beziehung zu gott steht, sei es dass man seine hilfe schon hier oder erst im jenseits anrufen zu müssen glaubt. Manche liessen sich die verbundenheit mit dem scheich schriftlich bescheinigen und sich dann den ausweis mit ins grab geben, so angeblich Ibrāhīm Īnāl[10]. Andere schlossen verträge fürs jenseits ab. Eine variante

[6] *Asrār* 332, 2/Shuk. 417, 17-18. Hier folgende seite. Als echt gilt: »Der mann ist bei denen, die er liebt«. Ḥasan al-Baṣrī kennt diesen satz, betont aber die werke; Hellmut Ritter: *Studien zur islamischen Frömmigkeit I. Ḥasan al-Baṣrī*, Der Islam 21, 1933, 30. G.S. Colin: *El-Maqṣad (Vies des saints du Rif) de 'Abd el-Ḥaqq el-Bādisī*, Archives Marocaines 26, Paris 1926, 90-91; 194, anm. 287: *Muḥibb* sind gönner und freunde der ṣūfiyya, die diesen nahrungsmittel schenken und bei samā'veranstaltungen dabeisein können. Vincent Crapanzano: *The Hamadsha*, in Nikki R. Keddie: *Scholars, Saints, and Sufis*, University of California Press 1972, 336 f, 344, 346. Crapanzano: *The Ḥamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, University of California Press 1973, index Muḥibbin. Bei den bektaşi heissen sie *âşık* (Birge: *The Bektashi Order*, index) oder *müntesib* (Georg Jacob: *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis*, Türk. Bibl.9, Berlin 1908, 18), bei den sanūsiyya *muntasib* (Nicola A. Ziadeh: *Sanūsiyah*, Leiden 1968, 118). Bei den haddāwa kann man eigentliche mitglieder, laienbrüder und freunde auseinanderhalten (René Brunel: *Le monachisme errant dans l'Islam. Sīdī Heddī et les Heddāwa*, Paris 1955, 67-68). Bosworth: *Ghaznavids*, 191.

[7] *Asrār* 373 pu/Shuk. 468, 10.

[8] *Asrār* 203-204; 192-193/Shuk. 244, 9-245, 12; 232, 6-233, 4.

[9] *Asrār* 104, 14/Shuk. 124, 3. Statt *ġanīmān* ist *ġarīmān* zu lesen (Zaryāb in Farhang-i Īrānzamīn 1, 1332, 287-290).

[10] Hier 329.

davon ist die angebliche versicherung Abū Sa'īds, im paradies sich erst niederzulassen, wenn er Waraqānī zuerst einen sitz dort angeboten habe[11]. Ein 'Alī b. Bā Manṣūr, der als wesir betitelt wird und Kāzarūnī in dessen auseinandersetzung mit dem bōyidischen statthalter in Šīrāz auch mit geld tatkräftig unterstützt hatte, erzwang in einer angelegenheit, in der er einem schuldner den rest der schuld schenken sollte, von Kāzarūnī den vertrag, dass er ohne ihn nicht ins paradies eingehe, »da du bei gott in besonderem ansehen und rang stehst«[12]. 'Alī b. Sahl al-Iṣfahānī (gest. 307/919-20) soll — nach einer legende — einem mann ein schriftstück für ein haus im paradies ausgestellt haben, als dieser ihm geld gegeben hatte. Das blatt soll nach dem tod dieses mannes mit einem entlastungsvermerk wieder in 'Alī b. Sahls hände gelangt und dann wallfahrtsziel von heilungsuchenden geworden sein[13]. Ein heiliger aus Indien besucht auf wunderbare weise scheich Abū Bakr b. Qawām ar-Rāsibī (gest. 658/1260) am oberen Eufrat und bittet ihn um eine vertragliche bestätigung, dass er einer seiner genossen (*aṣḥāb*) sei. Rāsibī beschwört es bei gott[14]. Ǧa'far (b. Muḥammad b. Ibrāhīm) aṣ-Ṣaydalānī (gest. 317/929)[15], ein traditionarier, gab in einem traum zu, nicht zu den ṣūfiyya zu gehören, beteuerte aber, sie zu lieben, verwies auf den spruch des profeten: »Wer eine gesellschaft liebt, gehört zu ihr«, und erhielt vom profeten den segen[16]. Von Ibrāhīm b. Adham wird ebenfalls erzählt, er habe im traum einem engel, der die freunde gottes aufschrieb, gestehen müssen, nicht zu ihnen zu gehören, aber sie zu lieben, worauf er die versicherung erhalten habe, damit doch auch freund gottes zu sein[17]. Ibn 'Aṭā' (gest. 309/922) soll geraten haben: »Wenn du nicht zu ihm (gott) selbst hinkommst, so halte dich wenigstens zu dessen freunden. Auch wenn du unter ihnen keinen rang erreichst, werden sie doch fürsprache für dich einlegen«[18]. Dass nicht nur der profet, sondern auch der heilige nach dem tod bei gott fürsprache für einen andern

[11] Hier 330.

[12] *Firdaws ul-muršidiyya*, kap. 29, 354, 12-355, 21 (randziffern zu korrigieren)/Teheran 324, 3-325, 8. Hier 344.

[13] 'Āmilī: *Kaškūl*, Bulaq 1288, 92/Qum o.j. 1, 227. Vgl. Ritter: *Meer der seele*, 259-260.

[14] Mūsā b. Muḥammad al-Yūnīnī al-Ba'labakkī al-Ḥanbalī: *Ḏayl Mir'āt az-zamān*, Hyderabad 1954, 1, 397-398.

[15] *Ta'rīḫ Baġdād* 7, 210.

[16] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 347. *Nafaḥāt*, artikel Abū Bakr-i Ṣaydalānī, 167. Variante *Baḥr ul-fawā'id* 423.

[17] Anṣārī 347-348. *Nafaḥāt* 167.

[18] Anṣārī 348. *Nafaḥāt* 167 pu-ult.

einlegen könne, war ein zwar nicht allgemein anerkannter, aber doch weitverbreiteter glaube[19].

Abū Sa'īd äusserte sich zu diesem thema im gleichen sinn. Er sagte: Ein mensch, der in die hölle geschleppt wird, erblickt in der ferne ein licht, das licht eines scheichs. Der sünder behauptet, diesen mann im leben gern gehabt zu haben. Der wind trägt dem scheich dieses wort zu. Er leistet bei gott für ihn fürsprache und bekommt ihn frei[20]. Abū Sa'īd kannte und überlieferte das wort des profeten: »Wer eine gesellschaft wegen ihrer werke liebt, wird in ihrer gemeinschaft auferweckt und nach dem gleichen massstab wie sie zur verantwortung gezogen, auch wenn er ihre werke nicht vollbracht hat«[21]. Er verspricht den freunden und helfern der ṣūfiyya aufgrund dieser heiligen weisheit den gleichen lohn im jenseits[22]. Er forderte seine zuhörer auf, bei seinen worten (auch wenn sie sie nicht verstünden) den kopf zu bewegen, damit sie sich am jüngsten tag als kopfbeweger der leute gottes vorstellen könnten, worauf ihnen die fesseln sofort abgestreift würden[23].

Oft war es nur ein bittgebet, das der spender einer gabe bei Abū Sa'īd einhandelte[24]. So das gebet um herzensfröhlichkeit für jene betagte geldgeberin in Nēšābūr[25], so auch das gebet für den reichen Abū l-Faḍl-i Furātī, der mit dem ortsvorsteher von Nēšābūr Abū l-Faḍl Aḥmad b. Muḥammad al-Furātī (gest. 446/1054)[26] identisch sein dürfte, aber damals vielleicht noch nicht in Nēšābūr wohnte. Abū Sa'īd ritt zu ihm, war drei tage sein gast, erhielt die summe von 500 dinar zur begleichung seiner schulden und weitere beträge für die reiseverpflegung und als reisegeschenk. Ihr gespräch über das bittgebet, das ihm der scheich dafür anbot, zeigt, dass sich der gönner seiner bedeutung als wohltäter und der nützlichkeit seines kapitals für die ṣūfiyya und damit der gottwohlgefälligkeit seines reichtums bewusst war. Abū Sa'īd fragte Furātī, ob er gott bitten solle, ihm den irdischen besitz wegzunehmen. Furātī erwiderte: »Nein, scheich, denn ohne ihn wäre der segensvolle fuss des scheichs nicht hergekommen und wäre euch der (gewünschte) seelenfrieden nicht

[19] *Firdaws ul-muršidiyya* 412, 17/Teheran 377, 7. Vgl. hiernach 455-456.
[20] *Asrār* 302/Shuk. 380, 16-381, 1.
[21] *Asrār* 303/Shuk. 381, 17-382, 3.
[22] *Asrār* 331 pu-332, 2/Shuk. 417, 14-18.
[23] Hier 209.
[24] *Asrār* 105, 2-3/Shuk. 124, 13-14. *Asrār* 116, 6-7/Shuk. 138, 20-139, 1.
[25] *Asrār* 231/Shuk. 280, 3-17. Hier 281.
[26] Bulliet: *Patricians*, 136 f, 143.

zuteil geworden«. Der scheich betete: »Gott, lass ihn nicht im weltlichen besitz versinken, mache ihm die welt zu einer wegzehrung, nicht zu einem unheil!«[27]

Meist genügte dem gönner jedoch das blosse verdienst der wohltätigkeit und das bittgebet des beschenkten nicht, sondern er wollte von dem heiligen mann »angenommen« sein[28].

Natürlich fanden nicht alle freunde der ṣūfīk das, was sie suchten, beim gleichen scheich. Eine alte frau, die ganz nahe beim konvent Abū Sa'īds in Nēšābūr wohnte, ging nur zu Qušayrī. »Was soll ich machen?« sagte sie. »Man hat mir nur Qušayrī, nicht Abū Sa'īd gezeigt«[29].

Der innere rand des breiten gürtels der gönner und freunde der ṣūfīk, das heisst die grenze zu den eigentlichen ṣūfiyya, den »novizen, jüngern, genossen« im engern sinn, ist meist scharf gezogen. Man hatte von dem, was die blossen freunde der ṣūfiyya zu tun und zu lassen hatten, eine klare vorstellung. Kāzarūnī gab einem vornehmen mann aus dem dorf Rāhibān, der sich über das ungebührliche betragen einiger ausgelassener ṣūfiyya aufgeregt hatte, anweisungen über das verhalten, das er von einem freund der ṣūfiyya erwarte, nämlich: deren geheimnisse zu bewahren, unerfreuliches nicht weiterzuerzählen, sondern im notfall ihm, Kāzarūnī, zu melden, damit er zum rechten sehen könne[30]. Der verfasser des *Qābūsnāma* beschreibt zuerst die höflichkeit und jungmannschaftlichkeit (ritterlichkeit) der ṣūfiyya selber[31], dann die der freunde der ṣūfīk[32]. Die der letzteren fasst er folgendermassen zusammen: Ein wahrer freund der ṣūfiyya lehnt deren verstiegene äusserungen (*ṭāmāt* < *ṭāmmāt*) nicht ab, fordert keine erklärungen dafür, erblickt in ihren fehlern tugenden, in dem, was von ihnen kommt und wie unglauben aussieht, glauben, erzählt ihre geheimnisse niemand weiter, dankt ihnen für eine gute tat, die er selbst getan hat, mit einem essen, zu dem er sie einlädt, und leistet für eine ungefällige tat sühne. Er trägt bei ihnen reine kleider und setzt sich bei ihnen voller ehrerbietung nieder, ehrt ihren flickenrock, soweit er etwas davon mitbekommt, wenn er zerrissen wird, küsst ihn, legt ihn sich auf den kopf und nicht auf den boden. Er tut so viel gutes wie möglich.

[27] *Asrār* 244f/Shuk. 299, 16-301, 2.
[28] *Asrār* 97, 6; 97, 15; 188, 4/Shuk. 114, 3; 114, 16-17; 227, 8.
[29] *Asrār* 230-231/Shuk. 279, 12-280, 2.
[30] *Firdaws ul-muršidiyya*, kap. 29, 366, 15-367, 12/Teheran 334, 14-335, 7.
[31] *Qābūsnāma*, kap. 44, ed. Yūsufī 251-256/ed. Nafīsī 184-187/übers. Reuben Levy 247-254.
[32] Ib. 256-7/Nafīsī 187-8/Levy 254-5.

Legen die ṣūfiyya ihren flickenrock ab, so entledigt er sich auch des seinen (!). Werden die flickenröcke im verlauf eines fröhlichen treibens (*ʿišrat*) abgelegt, so soll er sie mit einer einladung oder einem essen ankaufen[33], aufnehmen, jeden einzeln küssen und seinem besitzer zurückgeben. Fällt der flickenrock im verlauf eines wortstreites hin, so lasse er die hände davon. Der wahre ṣūfifreund mischt sich nicht in ṣūfihändel. Er spielt bei ṣūfiyya auch nie den anwalt gottes, ermahnt sie also nicht zum ritualgebet, wenn die zeit dazu gekommen ist, und befiehlt ihnen keine religiösen gehorsamstaten. Er lacht in ihrer gegenwart nicht viel, zeigt aber auch keinen trübsinn und trägt keine saure miene zur schau. Süssspeise, die er bekommt, bringt er den ṣūfiyya, da diese zu ihnen passt.

Abū Saʿīd stellt den freunden unter berufung auf sure 3, 195: »Ihr herr erhörte sie mit den worten: Ich werde niemandes werk unbelohnt lassen, sei einer von euch mann oder frau; ihr gehört zueinander«, und auf das profetenwort: »Wer eine gesellschaft liebt, gehört zu ihr«, eine teilhabe am vorzug und am lohn der eigentlichen ṣūfiyya in aussicht und beschreibt die ṣūfiyya selbst mit sure 49, 7-8: »Diese sind auf dem rechten weg durch eine güte und gnade seitens gottes, und gott ist allwissend und weise«, und mit dem profetenwort: »Wie mancher struppige, verstaubte, mit zwei lappen bekleidete, unbeachtete, wenn er bei gott schwüre, würde gott es ausführen; zu diesen gehört al-Barāʾ b. ʿĀzib«[34].

Zu Abū Saʿīds zeit soll es in Transoxanien eine gesellschaft von ṣūfiyya mit einem vorsteher (*muqaddam*) gegeben haben, die vielleicht jeden freitag, jedenfals einmal an einem freitag zusammentrat. Der vorsteher selber hatte aber ausserdem eigene novizen, und jeder novize hatte einen gönner, der nicht ṣūfī war, sondern in der welt stand. Jede nacht kamen die novizen mit dem scheich im haus eines der gönner zusammen, verbrachten die nacht auf ihren gebetsteppichen in meditation (*tafakkur*) und bekamen nach dem morgengebet vom vorsteher weisheiten und die deutung ihrer schwierigkeiten und der einfälle, die sie in der nacht gehabt hatten, zu hören[35]. Falls diese schilderung wenigstens im gerüst — das weitere geschehen, das dann erzählt wird, ist sowieso legendarisch — zutrifft, steht zu vermuten, dass jener vorsitzende die novizen nur unter der bedingung aufnahm

[33] So tat auch einmal der ortsvorsteher von Ṭōs, hier 336. Vgl. 358.

[34] *Asrār* 331 pu-332/Shuk. 417, 14-418, 4. Der ḥadīṯ über al-Barāʾ b. ʿĀzib auch *Lumaʿ* 16, 10-12.

[35] *Asrār* 174-177/Shuk. 211-214.

oder einen jeden verpflichtete, je einen vermögenden förderer zu stellen.

Die gliederung der anhängerschaft in eigentliche ṣūfiyya und blosse freunde schimmert auch in einer etwas übertriebenen aussage des Awḥad ud-dīn-i Kirmānī (gest. 635/1238) durch : er habe 70 000 jünger und anhänger, aber nur 3000 davon seien wirklich mystiker, der rest tue anderes und einige stünden dem mystischen pfade nah. Er spreche jede nacht jedem dieser (70 000 oder 3000?) geister das gottesgedenken vor, ehe er sich zur ruhe lege. Der verfasser der vita kann sich die möglichkeit, jedem aus dieser riesenzahl einzeln die formel des gottesgedenkens vorzusprechen, mit dem er die nacht verbringen müsse, nur aus der wunderkraft des scheichs erklären, raum und zeit zu kontrahieren [36]. Anders verläuft die scheidelinie bei Yaḥyā Bāḫarzī (gest. 736/1336). Er verlangt vom scheich drei verschiedene arten des lehrvortrags (*maǧlis*): eine für das allgemeine publikum, bei der kein novize dabeisein dürfe, eine zweite für die novizen über fragen der vita purgativa und eine dritte für jeden novizen einzeln zur besprechung seiner probleme [37]. Das merkwürdige verbot, novizen zu allgemeinen versammlungen des scheichs zuzulassen, hebt er nur für solche novizen auf, »die nicht in klausur gehen und mit dem scheich unter dem volk sind«. Der scheich darf diese auch nicht daran hindern, sich zusammenzusetzen und andere scheiche zu besuchen, muss sie aber zum dienst an den menschen und zum ertragen der damit verbundenen unannehmlichkeiten anhalten, da dies eine andere form der selbstdressur darstelle, und muss sie auch für verstösse gegen das religionsgesetz und die regeln des mystischen pfades zur verantwortung ziehen [38]. Damit sind entweder fortgeschrittene jünger oder eine art laienbrüder gemeint, die sich dem scheich in lockerer form angeschlossen haben. Hier ist die grenze zu den blossen freunden der ṣūfik nicht ganz klar. Dasselbe gilt für gewisse jünger Kāzarūnīs. Da dieser seine leute wesentlich darauf einschulte, wohltätigkeit zu

[36] *Manāqib-i Awḥad ud-dīn-i Kirmānī*, 222. Ḥammād ad-Dabbās (gest. 525/1131) erbat von gott jede nacht die erfüllung der wünsche aller seiner 12 000 jünger (*murīd*) unter nennung jedes einzelnen namens. Man hörte daher eine art bienensummen aus seiner brust. Šaṭṭanawfī: *Bahǧat al-asrār*, kap. ḏikr 'ilmihī wa-tasmiyat ba'ḍ šuyūḫihī, hs. Leipzig 225, 97a, Tādifī: *Qalā'id al-ǧawāhir*, Kairo 1356, 16. — *Ṭayy-i zamīn* und *ṭayy-i zamān* ist eine bekannte wunderart, die vielen heiligen zugeschrieben wird. Sie besteht zunächst in der fähigkeit, die für irgendein tun benötigte zeitspanne und raumstrecke zu verkürzen und dann überhaupt über zeit und raum beliebig zu verfügen.

[37] *Awrād ul-aḥbāb* 2, 69, 7 ff. Vgl. hier 347.

[38] *Awrād* 2, 75, 5-14.

üben und mensae zu errichten, waren die »ausgaben für die armen« sache auch seiner jünger, nicht nur der gönner. Einen, der auszog, um in diesem sinn zu wirken, verabschiedete Kāzarūnī mit dem hinweis auf sure 39, 36: »Genügt nicht gott seinem knecht?«[39] Aber dieser könnte auch ein laie gewesen sein, der in der fremde nach den richtlinien Kāzarūnīs geld verdienen und ausgeben wollte. Der vertrag, den Kāzarūnī mit dem früher erwähnten gönner abschloss, nicht ohne ihn ins paradies einzugehen, führte zu einem konflikt zwischen seinen wirklichen schülern und dem kreis der gönner. Die schüler fühlten sich zurückgesetzt. Kāzarūnī beschwichtigte sie mit der versicherung, dass er im falle seiner eigenen errettung auch für sie fürsprache einlegen werde und im andern fall weder ihnen noch jenem vertragspartner helfen könne[40].

Der schritt vom blossen freund zum eigentlichen schüler war natürlich nichts ungewöhnliches. Dies deutet Awḥad-i Kirmānī an mit dem hinweis auf »einige, die dem mystischen pfad nahestehen«. Der übergang vom reichen gönner oder aus begüterter familie zum armen ṣūfī dürfte meist schwieriger gewesen sein als der vom unbemittelten mann zum ṣūfī, denn armwerden bedeutete einen sozialen abstieg. Ein beispiel bietet eine reiche familie aus Qayṣariyya (Kayseri), die scheich Awḥad ud-dīn-i Kirmānī sehr gewogen und ergeben war. Als aber ihr sohn die neigung zeigte, derwisch zu werden, legte sie ihm die grössten hindernisse in den weg[41]. Auch der leiter einer gruppe von ṣūfiyya seinerseits dürfte nicht unbedingt ein interesse daran gehabt haben, einen gönner, der sie mit geld unterstützte, zu verlieren. Bei einem übertritt zur ṣūfik wäre zwar eine einmalige grosse zuwendung zu erwarten oder nicht ausgeschlossen gewesen, da übertretende vielfach »alles« dem scheich schenkten. Dann aber wäre die quelle versiegt. Bei Abū Sa'īd ist nicht ganz klar der fall des reichen Abū Naṣr-i Šarwānī. Dieser gehörte zuerst zum kreis von Abū Sa'īds verehrern in Nēšābūr, gab ihm dann alles, was er besass, war im dienst des scheichs, bis dieser von Nēšābūr nach Mēhana zurückkehrte, und »pflanzte« dann im auftrag des scheichs in seiner heimat Šarwān dessen »fahne auf«[42], das heisst gründete und leitete dort einen

[39] *Firdaws ul-muršidiyya*, kap. 29, 368, 17-369, 4/Teheran 336, 8-16.
[40] Ib. 354, 12-355, 21/Teheran 324, 3-325, 8. Hier 339.
[41] *Manāqib-i Awḥad* 106 ff.
[42] *Asrār* 143-146/Shuk. 170, 16-174. Auch von dem reichen Muḥammad-i Šōkānī, der in Šōkān einen konvent gründete, wird nur »bekehrung« berichtet; *Asrār* 189-190/ Shuk. 229.

konvent. Da über die dauer und art jenes dienstes bei Abū Sa'īd nichts näheres verlautet, weiss man nicht: Ist Abū Naṣr damals nur in ein noch engeres freundschaftsverhältnis zu Abū Sa'īd getreten oder ist er wirklich dessen novize geworden? Für das zweite spricht zweierlei: Das punktuelle praeteritum, in dem die schenkung Abū Naṣrs erzählt wird, meint wohl am ehesten eine einmalige übergabe, keine fortgesetzte hilfe, und den auftrag, in seiner heimat einen konvent zu erbauen und zu führen, konnte Abū Sa'īd wohl nur einem ṣūfī erteilen. Man wird jedoch den verdacht nicht los, dass die gründung dieses konvents mit dem reichtum seines erbauers etwas zu tun gehabt hat, mit anderen worten dass Abū Naṣr nicht »alles« dahingegeben hatte. Abū Sa'īd selbst war ja auch im besitz seiner güter geblieben, und familienväter konnten schon gar nicht einfach »alles« verschenken. Bei dem geschichtlichen Dōst-i Dāḏā, der ein schüler Abū Sa'īds war und jahre nach dem tode Abū Sa'īds seine güter verkaufte, um einen konvent zu gründen, weiss man nicht, ob ihm diese besitztümer erst nachträglich als erbe zugefallen waren[43].

Der übergang vom »freund« zum ṣūfī wird deutlich bezeichnet in der geschichte von Šabbōy aus Mēhana. Dieser war ein armer mann, besuchte fleissig die versammlungen des scheichs und war immer nahe am weinen. Er bekam noch als alter mann den besen in die hand gedrückt und musste die moschee kehren, weil »dieser alte noch scheich werden wollte, und solange man den weg nicht geht, auch nicht zum ziel gelangt«. Es war allerdings nur eine kurze formsache, da — wie immer — Abū Sa'īd schon wusste, dass Šabbōy bald von den turkmenen erschossen werden würde, und ihn noch in den kreis seiner novizen aufnehmen wollte[44]. Aber der besen wird in der tat so etwas wie die grenze markiert haben zwischen dem kreis der freunde und dem kreis der jünger.

[43] Hiernach 372, 375.

[44] *Asrār* 173-174/Shuk. 209-210. *Ḥālāt* 40-44/Shuk. 24, 7-26. Die lesung des namens ist ganz unsicher. Es ist derselbe mann, den Abū Sa'īd einmal in der mittagshitze zu einem konvent marschieren sah; *Asrār* 264/Shuk. 328, 13-329, 1. Er kann nicht identisch sein mit dem traditionarier von Marw Abū 'Alī-i Šabbō'ī (hiervorn 53), obwohl ihn Ǧāmī: *Nafaḥāt*, artikel Abū 'Alī aš-Šabbū'ī, 293-294, mit diesem zusammenwirft. Über die verschiedenen namensformen s. den variantenapparat zu den stellen. Hs. Landolt 108a, 11 und ult, 108 b 13 hat *šnwy*, 172a pu *šnwyy*, also wie Subkī in nr 116 (3, 100; hier 53) und die lesungen bei Shukovski. Ich nehme an, dass es sich in unserem fall um einen vornamen handelt und lese daher Šabbōy im unterschied zu dem genannten traditionarier Šabbō'ī/Šabbōyī, dessen vorfahr Šabbōya geheissen hat.

16. DER MITTLERE ANHÄNGERKREIS ABŪ SA'ĪDS: DIE »JÜNGER«

Versammlungen und reisen

Die zahl der ṣūfiyya, die sich in Mēhana um den scheich geschart hatten, wird einmal mit über 100 angegeben [1], und in der legendenhaften geschichte, in der Abū Sa'īd dem jungen Niẓām ul-mulk seine leute zum empfang entgegenschickt, ist vor lauter blauen kutten die wüste blau [2]. In Nēšābūr waren um Abū Sa'īd einmal 120 ṣūfiyya, wovon 40 dort ansässige, 80 zugereiste [3]. Ein andermal, bei einer einladung, die »die ganze stadt« versammeln sollte, zählte man insgesamt 300 ṣūfiyya, die in drei reihen zu 100 mann vor dem scheich sassen [4]. In einer legende begleiten ihn — wenigstens nach einer lesart — mehr als 150 mutaṣawwifa durch die strassen von Nēšābūr [5]. Bei seinem ersten aufenthalt in Nēšābūr sollen 70 novizen Qušayrīs seine versammlung besucht haben [6]. Wie Yaḥyā b. Mu'āḏ es eingeführt haben soll oder es wenigstens gehalten hat [7], pflegte Abū Sa'īd in seinen versammlungen, gleichgültig vor welcher zuhörerschaft, auf einem erhöhten sitz platz zu nehmen. Das tat er als gast in einem konvent zu Ṭōs [8] und zu Marw [9], aber auch in seinem eigenen konvent zu Nēšābūr und bei sich zu hause in Mēhana. Er konnte so leichter aufstehen. Als er im alter schwerfälliger geworden war, mussten ihm in Nēšābūr zwei novizen helfen, wenn er sich vom boden erhob, um den sitz zu besteigen [10]. Zuweilen sass er in Nēšābūr auch vor dem konvent auf einer plattform, die mit einem teppich bedeckt war [11], in Mēhana wird eigens gesagt: auf einem erhöhten sitz, der auf einer solchen plattform stand [12], ja dieser erhöhte sitz in Mēhana war so

[1] *Asrār* 166/Shuk. 200, 15. *Ḥālāt* 66, 2/Shuk. 39, 4.
[2] *Asrār* 194 apu/Shuk. 234, 11.
[3] *Asrār* 78, 9-10/Shuk. 86, 4. *Ḥālāt* 51 apu-pu/Shuk. 31, 7-8.
[4] *Asrār* 91, 1/Shuk. 104, 14-15.
[5] *Asrār* 225, anm. 9/Shuk. 272, 5.
[6] *Asrār* 84, 1/Shuk. 94, 7.
[7] Hiervorn 173.
[8] Hiervorn 121.
[9] *Asrār* 183, 2/Shuk. 221, 6.
[10] *Asrār* 95, 1-5/Shuk. 110, 16-111, 5.
[11] *Asrār* 88, 3-4/Shuk. 100, 10-13.
[12] *Asrār* 164 pu-ult/Shuk. 199, 5. *Ḥālāt* 63 unten/Shuk. 37 ult-38, 1.

hoch, dass der scheich nur über einen davorgestellten schemel hinaufsteigen konnte[13]. Der hofstaat war perfekt, wenn die alten sich dann vor ihn hingesetzt und die jungen in einer reihe aufgestellt hatten[14].

In Transoxanien dagegen — und das würde uns kaum mitgeteilt, wenn es in Ḫurāsān gleich gewesen wäre — setzten sich damals die scheiche, wenn sie sich trafen, im kreise nieder, und jeder ergriff das wort, selbst wenn es mehr als 300 an der zahl waren[15]: eine ohne zweifel demokratischere art der versammlung, die vielleicht für jene menschen mit überwiegend nomadischer lebensweise typisch ist.

Die vortragsversammlungen waren der ort, wo scheich und jünger, ṣūfiyya und nichtṣūfiyya einander am meisten sahen und am entscheidendsten miteinander in berührung traten. Hier sprach Abū Sa'īd zu seiner anhängerschar, aber auch zum volk und nahm sich der sorgen beider teile an. Hier gewann er neue verehrer, und hier mass er sich mit gleichgestellten, mit anderen scheichen, zumal in den grossen veranstaltungen in Nēšābūr. Nichtṣūfische lehrstätten, wenn man von der moschee absieht, waren im allgemeinen geschlossener, aber selbst dort, in theologischen schulen, wurden hie und da die türen weiter geöffnet. An die dreiteilung des unterrichts bei Bāḫarzī erinnert folgendes verfahren in einer madrasa von Nēšābūr: Da war ein teil der zeit dem unterricht (*tadrīs*), ein teil dem diktat von profetenworten (*imlāy-i aḥādīṯ*) und ein teil ermahnungsansprachen (*taḏkīr*) und predigten (*wa'ẓ*) an die muslime gewidmet[16]. Es würde sich lohnen, die funktion der ṣūfischen vortragsversammlung einmal gesondert zu untersuchen.

Auch auf reisen war Abū Sa'īd von seinen derwischen begleitet, auf seiner angefangenen pilgerfahrt, die bis westlich Dāmġāns ging, von 100 leuten[17]. Wegen der verpflegung und unterkunft empfahlen sich daher strecken, auf denen die siedlungen dichter lagen[18]. Zur vorbereitung der unterkunft und zur ankündigung seines erscheinens schickte Abū Sa'īd oft einen derwisch voraus. Als er von Dāmġān zurückreiste, sandte Abū l-Ḥasan-i Ḫaraqānī drei seiner eigenen genossen Abū Sa'īd entgegen, um ihn auf seiner rückreise zu sich nach Ḫaraqān zu ziehen. Zwei davon meldeten Ḫaraqānī, dass er komme, und der

[13] *Asrār* 357 untere hälfte/Shuk. 447, 18-448, 2.
[14] *Asrār* 88, 4; 183, 2-3/Shuk. 100, 12-13; 221, 6-7. Vgl. hier 394.
[15] *Asrār* 249, 4-5/Shuk. 307, 2-5.
[16] Ibn-i Funduq: *Tārīḫ-i Bayhaq*. 172. Vgl. hier 343.
[17] *Asrār* 151, 8/Shuk. 181, 8.
[18] *Asrār* 156, 3-4/Shuk. 187, 15.

dritte geleitete die karawane nach Ḫaraqān [19]. Von hier liess Ḫaraqānī 20 derwische mit Abū Sa'īd nach Nēšābūr weiterziehen. Zehn sollten bis Nēšābūr bei ihm bleiben, je einer der zehn anderen sollte von jeder station des weges, den Abū Sa'īd gehe, nach Ḫaraqān zurücklaufen und Ḫaraqānī nachricht über das befinden des scheichs überbringen. Weitere zehn liess Ḫaraqānī in der umgekehrten richtung regelmässig Abū Sa'īd nachlaufen, um diesem von sich nachricht zu geben [20]. Gewöhnlich ritt Abū Sa'īd auf seinen reisen, und die ihn begleitenden oder ihm folgenden ṣūfiyya trieben packtiere [21].

Ein gutes bild von den problemen eines reisenden scheichs ist aus den *Manāqib-i Awḥad ud-dīn-i Kirmānī* zu gewinnen. Als inbegriffe besitzloser, dauernd herumreisender frommer galten im islam Johannes der Täufer und Jesus [22] sowie der christ Femion, der immer dann weitergereist sein soll, wenn er glaubte, seine frömmigkeit werde erkannt [23], ein grundsatz, den auch 'Alī-i Hamadānī (gest. 786/1385), ein anderer grosser wanderer, dann und wann befolgt zu haben scheint [24]. Das reisen soll für die christlichen asketen Syriens typisch gewesen und von den ägyptern abgelehnt worden sein [25]. Ǧāḥiẓ verteilt anders: er hält die nestorianer in ihren höhlen (*maṭāmīr*) und die melkiten in ihren zellen (*ṣawāmi'*) für sesshaft und stellt ihnen die mönche der manichäer (*zanādiqa*) als ewige wanderer gegenüber [26]. Die ṣūfiyya verhielten sich verschieden. Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ (gest. 291/904) verweilte nirgends länger als 40 tage [27], Abū Ḥamza al-Ḫurāsānī (gest. 290/903) legte jedes jahr 1000 parasangen zurück [28]. Gegen das reisen, ja gegen die pilgerfahrt und den heiligen krieg, war Tīnātī (gest. nach 340/952) [29], ähnlich Ḥuṣrī [30]. Bišr al-Ḥāfī dagegen sagte: »Reist, denn wenn das wasser fliesst, wird es gut; wenn es steht, wird es schlecht und gelb!« [31] womit später ein jünger

[19] *Asrār* 154/Shuk. 184, 14 ff.
[20] *Asrār* 156, 4-5 (var.)/Shuk. 187, 16-18.
[21] *Asrār* 187/Shuk. 226, 18.
[22] Ibn Qutayba: *Ta'wīl muḫtalif al-ḥadīṯ*, Kairo 1966, 301.
[23] Ibn Hišām, ed. Wüstenfeld 1, 20-21/Kairo 1, 1936, 32.
[24] Johann Karl Teufel: *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alī-i Hamadānī* (diss.), Leiden 1962, 113.
[25] Arthur Vööbus: *History of Asceticism in the Syrian Orient*, 2, 269-271; 295.
[26] *Ḥayawān* 4, 457-59.
[27] *Qūt* 4, 105, 16-17.
[28] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 124-125.
[29] Anṣārī 400-401. *Nafaḥāt*, artikel Abū l-Ḫayr at-Tīnātī al-Aqṭa', 210.
[30] Qušayrī: *Risāla*, kap. safar/komm. 4, 25. Hartmann: *Kuschairis Darstellung*, 126.
[31] *Taḏk.* 1, 111, 24-25.

vor seinem scheich Abū l-Qāsim-i Ḫallāl-i Marwazī (4./10.jh.)[32] seinen wunsch zu reisen begründen wollte[33] und woran dann Mawlānā in einem gedicht weitere gedanken anschloss und die vorstellung von der notwendigkeit des reisens nach innen anknüpfte[34].

Qušayrī erwähnt bei seiner skizzierung der unterschiedlichen einstellung, die die ṣūfiyya zum reisen hatten[35], auch die geschichte angeblich aus dem mund Mālik b. Dīnārs (gest. 127/745), die das bekannte märchenmotiv der »eisernen schuhe« enthält. Gott habe Moses anbefohlen, mit zwei eisernen sandalen und einem eisernen stab über die erde zu wandern und die spuren und lehren (gottes, die ihr zu entnehmen sind) zu suchen, bis die schuhe abgetragen und der stab zerbrochen seien[36], eine überlieferung, die dann auch ʿAṭṭār bietet[37]. In der Mawlānāvita Aflākīs ist nach einem ausspruch das ziel, das man mit eisernem schuhwerk (*čāruq-i āhanīn*) und eisernem stab suchen gehen sollte, Mawlānā[38]. In einem kirgisischen märchen wandert ein mann zehn jahre durch die welt zu den heiligen orten, bis die eisernen schuhe, die er sich geschmiedet hat, ganz abgenutzt und von seinem eisernen stab nur noch der griff übriggeblieben sind[39]. In einem märchen der türken von Vidin lässt sich ein junger mann eiserne schuhe und einen eisernen stab machen, um eine verschwundene Mercan Hanım zu suchen[40]. Das motiv klingt auch in einem vers des marwer dichters Kisāʾī (geb. 341/953) an:

Wenn du deinem trieb entgegenwirkst und wanderst,
werden die sohlen reissen, selbst wenn sie aus eisen sein sollten[41].

Im mongolischen Siddhi-Kūr sind sie ersetzt durch steinerne stiefel[42].

Indes Abū Saʿīd gehört nicht zu den eigentlichen wanderern, sondern war nur ein pendler. Er zitiert zwar ein wort Basṭāmīs, nach dem

[32] Gewährsmann Sulamīs. Sulamī Pedersen, einleitung 75, nr 1, Anṣārī 400, anm. 8.
[33] Anṣārī 401. *Nafaḥāt* 210.
[34] *Kulliyyāt-i Šams yā Dīwān-i kabīr*, ed. Furūzānfar, nr 214.
[35] *Risāla*, kap. safar.
[36] *Risāla*, safar/komm. 4, 26.
[37] *Taḏk*. 1, 47, 4-9.
[38] Aflākī: *Manāqib ul-ʿārifīn*, 1, 144, 18; 268, 4.
[39] Hermann Vámbéry: *Skizzen aus Mittelasien*, Leipzig 1868, 292.
[40] J. Németh: *Die Türken von Vidin*, Budapest 1965, 125. Das motiv ist verzeichnet bei Wolfram Eberhard und Pertev Naili Boratav: *Typen türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden 1953, 118, typ 102, I, 5.
[41] Ṣafā: *Tārīḫ-i adabiyyāt*, 1, 445, aus Asadī: *Luġat-i furs*, s.v. hamlaḫt.
[42] Bernhard Jülg: *Mongolische Märchen-Sammlung. Die neun Märchen des Siddhi-Kür*, Innsbruck 1868, 190. Weiteres Stith Thompson: *Motif-Index of Folk Literature*, H 1125, H 1583.1.

zuweilen orte selbst von einem gottesfreund besucht werden wollen[43], aber auch Basṭāmī hatte eher zu den sesshaften gehört[44].

Gönnerinnen und jüngerinnen

Dass Abū Sa'īd auch unter den frauen gönnerinnen fand, ist uns schon begegnet, bei der frau, die eine fürbitte des scheichs braucht und deren geld dann an den alten pandoraspieler auf dem friedhof geht[45], und bei der frau, die sich ein gebet um herzensfröhlichkeit wünscht[46]. Weiter hören wir von einer bekehrten sünderin, einer spielmannsfrau[47], von einer alten wirtschafterin, die im haus des scheichs zu Mēhana die küche besorgt haben soll, deren stellung und sogar existenz aber unsicher ist[48], von einer türkensklavin, die dem scheich geschenkt wurde und die er an seinen ältesten sohn Abū Ṭāhir weiterschenkte[49], von einer alten frommen marwerin, die sich in ihrer ganzen schlechtigkeit und nichtigkeit sehen wollte und daher ein gebet um schutz vor sich selbst und davor, sich selbst überlassen zu werden, missbilligte[50], von zuhörerinnen bei seinen versammlungen, wie der tochter des ortsvorstehers von Mēhana[51] und der tochter des Abū 'Alī ad-Daqqāq in Nēšābūr[52]. Die frauen hörten, wenn es die räumlichkeit gestattete, vom dach aus zu[53]. Eine frau namens Ṣā'ina sprach mit einem ṣūfī von Nōqān über die frage des entwerdens und bestehens[54]. Sie alle waren freundinnen der ṣūfischen sache und der person des scheichs zugetan, ohne dass wir erführen, dass sie eigentliche ṣūfiyyāt gewesen wären, mit ausnahme der tochter Daqqāqs, die aber Qušayrī, ihrem ehemann, zugehörte.

Daneben steht jedoch ein fall von regelrechter aufnahme einer frau ins noviziat. Als Abū Sa'īd in Nēšābūr zu predigen begann, schickte eine fromme frau namens Īšī-i Nīlī, die augenarzneien herzustellen pflegte, ihre amme in eine seiner versammlungen und liess von ihr sich darüber berichten. Was sie hörte, nämlich ein lumpenlied, das

43 *Asrār* 266/Shuk. 331, 13-332, 1.
44 Qušayrī: *Risāla*, kap. safar.
45 Hier 258.
46 Hier 281.
47 *Asrār* 246-247/Shuk. 302, 7-303, 17.
48 *Asrār* 361/Shuk. 452, 7-8. Hiernach 369 ff.
49 *Asrār* 252-253/Shuk. 312, 14-313.
50 *Asrār* 272/Shuk. 340, 6-11.
51 Hier 335.
52 *Asrār* 89; var. 200/Shuk. 101, 13 ff; var. 240, 4-8.
53 *Asrār* 66/Shuk. 70, 1-7, und vorige anmerkung.
54 *Asrār* 290 unten/Shuk. 365, 12-13.

der scheich zitiert hatte, erregte ihre abneigung. Abū Sa'īd heilte sie jedoch — so die erzählung — von einer krankheit, worauf sie ihm abbitte leistete. Abū Sa'īds frau, die mutter Abū Ṭāhirs, bekleidete sie mit dem flickenrock. Īšī spendete alles, was sie besass, den ṣūfiyya und diente ihnen [55]. Eine volle interpretation des vorgangs ist unmöglich. War die frau Abū Sa'īds ṣūfiyya oder war sie nur umkleidefrau und der verlängerte arm des scheichs, der eine fremde frau nicht unmittelbar berühren durfte oder wollte? Bei den heutigen ni'matullāhiyya hält der scheich einer frau, die in den orden aufgenommen wird, zum handschlag nicht die hand, sondern einen stock hin, den die bewerberin zu fassen hat [56], bei den rifā'iyya Ägyptens einen langen rosenkranz [56a]. Bei den ḥafnawiyya ist oder war es ein stoffstück [57]. Im 8./14.jh. kam es vor, dass der scheich und die aufzunehmende frau beide ihre hände in ein gefäss mit wasser tauchten. Man führte dies auf den profeten zurück [58]. Die scheiche der raḥmāniyya umwickelten sich die hand mit stoff oder tauchten sie in ein gefäss mit wasser und beriefen sich für beides auf den profeten [59]. Die beiden frauen, die bei der zweiten 'Aqabazusammenkunft 622 n. Chr. dabeigewesen waren, hatte Mohammed nicht wie die männer mit handschlag, sondern mit blossem wort verpflichtet [60]. Eine gehässige äusserung bei Ibn 'Aqīl (gest. 513/1119) lässt durchblicken, dass scheiche doch auch direkt und unter vier augen frauen den flickenrock verleihen konnten. Es heisst dort: »Und wenn er (der scheich) mit einer fremden

[55] *Asrār* 82-83/Shuk. 91, 18-94, 2. *Ḥālāt* 58-60/Shuk. 34, 23-36, 9.

[56] Mitteilung Richard Gramlichs. Der ḏahabīscheich Šams ud-dīn-i Parwīzī: *Taḏkirat ul-awliyā*, Tabrīz 1332/1953, 298, berichtet, dass bis vor kurzem in den derwischversammlungen von frauen nicht einmal geredet worden sei, dass sie aber heute in den versammlungen selbst zugegen seien. Über die verhältnisse bei den murīden des Amadu Bamba in Senegal s. Donal B. Cruise O'Brien: *The Mourides of Senegal*, Oxford 1971, 85-86.

[56a] Ernst Bannerth: *La* Rifā'iyya *en Egypte*, MIDEO 10, 1970, 11.

[57] Octave Depont et Xavier Coppolani: *Les confréries religieuses musulmanes*, Algier 1897, 199. Dort weiteres.

[58] Rukn ud-dīn b. 'Imād ud-dīn Dabīr-i Kāšānī: *Šamā'il ul-atqiyā'*, lith. Hyderabad 1347, 49 (qism 1, bayān 8). Zu Rukn ud-dīn s. 'Abdalḥayy b. Faḫr ad-dīn al-Ḥasanī: *Nuzhat al-ḫawāṭir*, *2*, Hyderabad 1350, 44. — Im vorislamischen Arabien tauchten die bundschliessenden menschen die hand in das opferblut, das in einer schale herbeigebracht worden war, oder in wohlriechende essenzen; Julius Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*², Berlin 1897, 128-29, Johs. Pedersen: *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg 1914, 26 (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Beihefte zu »Der Islam« 3).

[59] Depont et Coppolani 388.

[60] Ibn Hišām, ed. Wüstenfeld, 1, 312/Kairo 2, 1936, 109, 14-16. Vgl. Buḫārī: *Ṣaḥīḥ*, 68 (ṭalāq), 20.

frau allein ist, sagt man: Seine (geistliche) tochter, die eben mit dem flickenrock (*ḫirqa*) bekleidet wird«[61]. Ibn 'Aqīl beschuldigt die ṣūfiyya, die einkleidung mit dem flickenrock als vorwand für das alleinsein mit fremden frauen zu benutzen[62]. Ša'rānī im 10./16.jh. nimmt daran anstoss, dass viele scheiche der badawiyya, burhāmiyya und qādiriyya neuaufgenommene frauen in abwesenheit ihres gatten besuchen[62a]. Aus neuerer zeit erfahren wir, dass eine Umm Ismā'īl al-Ḫālidī ad-Dimašqī, novizin des 'Alī Nūr ad-dīn al-Yašriṭī aš-Šāḏilī (gest. 1316/1899) — auf welche weise aufgenommen, wissen wir nicht — von diesem die erlaubnis besass, »frauen die ṭarīqa šāḏiliyya yašriṭiyya zu geben«, und auch gab[63]. Auch in andere orden wurden frauen aufgenommen und konnten dann, wenn sie den grad von muqaddamāt »vorsteherinnen« erreicht hatten, andere frauen unterweisen, deren versammlungen leiten und stellvertretend für den männlichen muqaddam die bewerberinnen einweihen[64]. Bekehrte sich im ehemaligen deutschen schutzgebiet Togo ein eingeborener zum islam, so wusch ihm der imam den körper und kleidete ihn neu ein. Bei einer weiblichen person besorgte dies die hauptfrau des imams[64a]. Wo frauen eigene konvente leiteten und darin zu ihren jüngerinnen predigten, wie eine šayḫa des ribāṭ aẓ-Ẓāhiriyya in Mekka im 9./15.jh.[64b], oder wo sie eigentliche ordenszweige befehligten, wie eine ḫalīfa der mawlawiyya in Tokat[64c], ist anzunehmen, dass sie auch selbständig einweihungen vornahmen, obwohl uns nichts darüber berichtet wird. Was nun Abū Sa'īds gattin anbelangt, so wird sie wohl als ṣūfiyya betrachtet worden sein, aber frauen nur im namen ihres mannes eingekleidet haben. Die nachricht über Īšī-i Nīlī reicht jedenfalls aus, die aufnahme auch von frauen in den engeren kreis der eigentlichen jünger zu beweisen.

Wahrscheinlich ist auch Abū Sa'īds schwester, die in Mēhana ihre

[61] Ibn al-Ǧawzī: *Talbīs*, fī š-šaṭḥ wa-d-da'āwā, šubha 6, p. 372, 9. Daraus dass in einer legendären erzählung die sich bekehrende frau einem scheich die hand nimmt, darf nichts abgeleitet werden; Ernst Bannerth: *La Khalwatiyya en Egypte*, MIDEO 8, 1964-1966, 17.

[62] *Talbīs* 371, pu-ult.

[62a] *Lawāqiḥ al-anwār* 750.

[63] Fāṭima al-Yašriṭiyya: *Mawāhib al-ḥaqq*, Beirut 1966, 111.

[64] Rinn: *Marabouts et Khouan*, 88-89.

[64a] Diedrich Westermann: *Die Verbreitung des Islams in Togo und Kamerun* (mit Beiträgen von Eugen Mittwoch), Berlin 1914, 20 (sonderdruck aus »Die Welt des Islams« 2, 1914, heft 2-4).

[64b] *Ḍaw' lāmi'* 12, 114 (Fā'ida).

[64c] Aflākī 2, 928, 1-3 (Ḫwašliqā).

»zelle« (*ṣawmaʿa*) neben der ihres bruders hatte und ihn durch ein guckloch beobachten konnte, bis er es vermauern liess[65], in diesen engeren kreis der tatsächlichen ṣūfiyyāt zu stellen. Hingegen bleibt uns unbekannt, wie es mit den alten frauen steht, denen Abū l-Qāsim(-i) Bišr-i Yāsīn (gest. 380/990) in Mēhana das gottesgedenken »o du, o alles du, o alles dir, du allein, ohne genossen« beigebracht hat[66].

Leider verraten die quellen auch nicht, wie sich das zusammensein der aufgenommenen frauen mit den männlichen schülern gestaltete. Sassen die beiden geschlechter in den lehrveranstaltungen des scheichs getrennt? Sassen die ṣūfiyyāt mit den andern interessierten frauen bloss als eine art zaungäste auf dem dach? Reisten sie in den karawanen mit? Yaḥyā Bāḫarzī verbietet ausdrücklich, sich mit frauen zusammenzutun, sich mit ihnen zusammenzusetzen und bruderschwester mit ihnen zu machen[67], offenbar zur unterscheidung von der futuwwa der ʿayyārān, wo das vorkam[68]. Doch konnte in der ṣūfik ein scheich »bruderschaft« zwischen zwei novizen stiften. Ein extremes beispiel aus dem 9./15.jh. lässt ahnen, worum es dabei ging: Zwei jünglinge in Aleppo »schlossen bruderschaft« (*tawāḫayā*). Sie reisten zusammen, bezogen eine gemeinsame klause, hörten bei gemeinsamen scheichen, holten sich bei einem gemeinsamen scheich den flickenrock, heirateten in das gleiche haus, nach dem tode des einen heiratete später der andere dessen witwe und liess sich schliesslich auch neben ihm begraben[68a]. Im 5./11.jh. stiftete Abū l-Qāsim-i Kurrakānī »bruderschaft« zwischen seinen novizen Fārmaḏī und Abū Bakr(-i) ʿAbdullāh und schickte sie so zu Abū Saʿīd nach Mēhana, aber sie hatten später ein sehr verschiedenes schicksal[69]. Nahmen ṣūfiyyāt am samāʿ ihrer männlichen kommilitonen teil? Das galt nicht als sittsam. Als in Konya im 7./13.jh. einmal ṣūfīfrauen (*faqīragān*) in einen samāʿ eindrangen und mitmachten, verurteilte das der leitende scheich Zayn ud-dīn Ṣadaqa[70]. Mawlānā soll sich in derselben stadt im

[65] *Asrār* 285-286/Shuk. 357-358.
[66] *Asrār* 316-317/Shuk. 399, 5-7.
[67] *Awrād ul-aḥbāb* 2, 114, 14-15.
[68] *Samak-i ʿAyyār*, ed. Parwīz Nātil-i Ḫānlarī, Teheran 1347, 1, 74, 79, 85, 216, 310 usw.
[68a] *Ḍawʾ lāmiʿ* 1, 80-81 (Ibrāhīm b. ʿAlī b. Aḥmad b. Burayd). *Ḍawʾ* 6, 191 (Qāsim b. Muḥammad b. Muḥammad).
[69] *Asrār* 196-197/Shuk. 236, 4-20. Die zwei »genossen« in einer schule zu Nēšābūr (*Asrār* 128 oben/Shuk. 150, 12) waren nur schulkamaraden. Ibn al-ʿArabīs verhältnis zu seinem langjährigen »genossen« ʿAbdallāh Badr al-Ḥabašī wird nirgends als bruderschaft bezeichnet.
[70] *Manāqib-i Awḥad* 184-185.

gleichen jahrhundert sonderrechte herausgenommen haben: jeden freitag unterwies er im privathaus eines hochgestellten politikers dessen frau und andere frauen der stadt bis mitternacht. Dann sangen und musizierten einige mädchen, und Mawlānā und die frauen gerieten in einen »zustand, in dem sie den kopf nicht mehr vom fuss und den hut nicht mehr vom kopf zu unterscheiden vermochten«, bis zum morgengebet — ein verhalten, das sich weder ein profet noch ein heiliger vor ihm erlaubt habe[71]. Der bericht bleibt zweifelhaft. In Nordafrika nehmen die weiblichen mitglieder der orden an den versammlungen der männer teil, von diesen etwas abgerückt, oder vereinigen sich in eigenen sitzungen[72]. Die rifāʿiyya Kairos haben eine besondere frauensektion[72a].

Ṣūfiyyāt

Weibliche ṣūfiyya sind bekannt. Rābiʿa al-ʿAdawiyya (gest. 185/801) und Šaʿwāna al-Ubulliyya waren zwar genau genommen keine ṣūfiyyāt, erstere nicht, weil Ǧāḥiẓ sie ausdrücklich von den ṣūfiyya unterscheidet[73], letztere nicht, weil niemand, der vor Sufyān aṯ-Ṯawrī (gest.161/777-8) gestorben ist[74], einfach als ṣūfī bezeichnet werden darf. Aber im weiteren sinne des wortes müssen sie hier aufgeführt werden. Man findet diese und eine reihe anderer frommer frauen, die teilweise echte ṣūfiyyāt waren, aufgezählt bei Ǧāḥiẓ: *Bayān*, Kairo 1948-50, 1, 364-365, bei ʿAyn al-quḍāh al-Hamaḏānī: *Šakwā*, ed. Mohammed ben Abd el-Jalil, JA 1930, 49-50/233-234/ ed. ʿUsayrān, Teheran 1962, 25/übers. Arberry: *A Sufi Martyr*, 51-52, bei Ibn al-Ǧawzī: *Ṣifat aṣ-ṣafwa*, bei Ǧāmī: *Nafaḥāt*, anhang, bei Margaret Smith: *Rābiʿa the Mystic*, Cambridge 1928, 136-164. Šīrāz hatte im 4./10.jh. seine ṣūfiyyāt, wie eine übelwollende schauergeschichte erkennen lässt: Ibn Ḫafīf drückte einer ṣūfiyya, die zusammen mit andern ṣūfiyyāt eine trauerversammlung für ihren verstorbenen mann abhielt, in begleitung seiner engsten schüler sein beileid aus und regte eine wüste vermischung an, um die lichter miteinander zu verschmelzen und die geister zu läutern, wie es heisst[75] — ein polemisches klischee,

[71] Aflākī 1, 490-491. Ein anderes beispiel ib. 2, 601, 3-11. Vgl. auch Mawlānās enkel Čalabī ʿĀrif (=Ulu Ârif Çelebi) ib. 2, 892.
[72] Rinn 88, unten.
[72a] Bannerth, MIDEO 10, 1970, 9.
[73] *Al-bayān wa-t-tabyīn*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn, Kairo 1948-50, 1, 364.
[74] Daylamī: *ʿAṭf al-alif*, 135.
[75] *Talbīs Iblīs* 369-370.

mit dem missliebige gemeinschaften immer wieder verunglimpft worden sind. Abū Sa'īd zitiert eine Sa'īda Ṣūfiyya, die in einem nichterhaltenen werk Sulamīs *Ṭabaqāt-i nāsikāt* erwähnt gewesen sein soll[76]. Mehrere scheichinnen aus der familie Qušayrīs nennt Sam'ānī in seinem *Muntaḫab*[77], darunter Qušayrīs gattin Fāṭima, die tochter Abū 'Alī ad-Daqqāqs, eine tochter Qušayrīs namens Amatallāh Māhak[78], eine enkelin Ǧalīla bt.Abī Naṣr 'Abdarraḥīm b. 'Abdalkarīm[79] und deren schwester Ḥurra[80] und noch andere, auch solche aus anderem ṣūfischem haus. Wie weit diese frauen wirklich ṣūfiyyāt waren, ist nicht immer klar. Auch eine ururenkelin unseres Abū Sa'īd wird rühmend erwähnt: Umm ar-Riḍā Rāḍiya bt.Abī Sa'īd Sa'dallāh b.As'ad b. Sa'īd b.Abī Sa'īd b.Abī l-Ḫayr al-Mīhanī (482-549/1089-1154-5), die von ihrem vater in den 'Irāq mitgenommen worden war, ḥadīṯ überlieferte und ein frommes leben führte. Beim überfall der ġuzz auf Mēhana machte sie einen fussfall vor gott und starb[81]. Eine enkelin Aḥmad-i Ǧāms (dieser gest. 536/1141) namens Hibatullāh, verheiratet mit einem cousin, wohnte im konvent ihres grossvaters in Ma'addābād-i Ǧām, weshalb sie »konventsfrau« (*ḫātūn-i ḫānaqāhī*) genannt wurde, absolvierte in ihrem dortigen zimmer 40 vierzigtägige klausuren (*čilla*), wurde von fürstlichen damen besucht, floh mit der bevölkerung vor den mongolen, wurde aber wegen krankheit wieder zurückgetragen und starb am grab ihres grossvaters[82]. Die geschiedene tochter Awḥad ud-dīn-i Kirmānīs, Āmina Ḫātūn, die ausgebildete theologin war und den koran auswendig wusste[83], leitete im 7./13.jh. als šayḫa 17 konvente in Damaskus[84]. Ibn al-'Arabī gedenkt einer Šams in Maršānat az-zaytūn und einer Fāṭima bt. Ibn al-Muṯannā in Sevilla[85].

Ṣūfische frauenkonvente scheinen vor der seldschukenzeit nicht bestanden zu haben. Die häuser in der Qarāfa bei Kairo, die um 300/910 nach dem muster der häuser der profetengattinnen gebaut gewesen sein sollen, waren ausschliesslich von alten frauen und frommen witwen bewohnt und dürfen, auch wenn jedes einzelne

[76] *Asrār* 326/Shuk. 410, 6-9 (var.)
[77] Hs. Topkapı 2953 (=Berlin ms. sim. or. 80), 163b, 165a, 255b, 281a.
[78] Sam'ānī: *Muntaḫab*, 164b.
[79] *Muntaḫab* 289b.
[80] Ib. 290a.
[81] Ib. 291a.
[82] 'Alī-i Būzǧānī: *Rawḍat ur-rayāḥīn*, 81-82.
[83] *Manāqib-i Awḥad* 60, 16.
[84] Ib. 64, 17.
[85] Ibn al-'Arabī: *Rūḥ al-quds fī muḥāsabat an-nafs*, Damaskus 1970, 126-127/ R.W. Austin: *Sufis of Andalusia*, London 1971, 142-146.

ribāṭ hiess, nicht ohne weiteres zur ṣūfik geschlagen werden[86]. Aber in Mekka gab es seit dem ende des 6./12.jh. weibliche ṣūfiklöster. Das dortige ribāṭ Ibn as-Sawdā' wurde 590/1194 für unverheiratete ṣūfiyyāt šāfi'itischer richtung, das ribāṭ Bint at-Tāǧ etwa in der gleichen zeit ebenfalls für ṣūfiyyāt, sowie ein weiteres unbenanntes ribāṭ hinter dem ribāṭ ad-Dūrī unbekannten datums gestiftet[87]. In Medina wurde das ehemalige haus der Asmā' bt. al-Ḥusayn b. 'Abdallāh b. 'Ubaydallāh b. al-'Abbās b. 'Abdalmuṭṭalib in ein frauenhospiz umgewandelt[88]. In Bagdad war der erste konvent für frauen das ribāṭ Fāṭima bt. al-Ḥusayn ar-Rāzī (diese gest. 521/1127), dann folgte das ribāṭ Banafša, erbaut 573/1177; erste vorsteherin war die schwester des scheichs Abū Bakr Muḥammad az-Zawzanī. Hierauf kam das ribāṭ dār al-falak 586/1190. Im jahr 652/1254 verwandelte der chalife Musta'ṣim das ehemalige haus eines hohen türkischen beamten in ein ribāṭ für frauen (dār aš-Šaṭṭ) und ernannte zur vorsteherin eine tochter des chalifen Muhtadī[89]. So viel zur orientierung. Im verband der schüler Abū Sa'īds treten die frauen nirgends hervor.

Die verleihung des flickenrocks

Über die verleihung des flickenrocks geben die *Asrār* folgende auskunft:

Abū Sa'īd erhielt angeblich einen ersten flickenrock (*ḫirqa*) von Sulamī[90] und einen zweiten von Abū l-'Abbās-i Qaṣṣāb[91].

Abū Sa'īd verlieh einmal einen flickenrock indirekt über seine frau der frommen Īšī-i Nīlī in Nēšābūr[92].

Abū Sa'īd gab vor seiner (endgültigen?) abreise von Nēšābūr nach Mēhana Abū Naṣr-i Šarwānī seine *labāča* aus grüner wolle, die dann als *ḫirqa* Abū Sa'īds in Kaukasien verehrt und in notzeiten als monstranz zu bittgebeten hinausgetragen wurde[93].

[86] Maqrīzī: *Mawā'iẓ*, Bulaq 1270, 2, 454, 1-3. Louis Massignon: *La Cité des Morts au Caire*, BIFAO 57, 1958, 56.

[87] Fāsī: *Šifā' al-ġarām*, Kairo 1956, 1, 335-336/Wüstenfeld: *Die Chroniken der Stadt Mekka*, 2, 113-115.

[88] Vielleicht nicht ṣūfiyyāt. Samhūdī: *Ḫulāṣat al-wafā bi-aḫbār dār al-Muṣṭafā*, Medina-Damaskus 1972, 351/Wüstenfeld: *Geschichte der Stadt Medina*, Gött. Abh. 9, 1, 1860, 103.

[89] Muṣṭafā Ǧawād: *Ar-rubuṭ al-baġdādiyya*, Sumer 10, 1954, 241 (nr 7, schluss); ib. 240-244 (nr 7, 12, 13).

[90] *Asrār* 36, 1-2/Shuk. 35, 18-36, 1.

[91] *Asrār* 51/Shuk. 54, 4 ff. Hier 45.

[92] *Asrār* 83, 17-19/Shuk. 93, 16-18. Hier 350-352. In *Ḥālāt* wird kein aufnahmeritus erwähnt.

[93] *Asrār* 145-146/Shuk. 174.

Beim betreten des »pfades gottes« wechselte man die kleider[94]. Christen, die sich bekehrten, zogen die *muraqqa'* an[95]. Sie wurden damit nicht eigentliche jünger des scheichs, glichen sich aber den ṣūfiyya an. Auch der metzger, der sich im konvent Abū Sa'īds in Nēšābūr bekehrte und dem der scheich eine neue ausstattung kaufen und hemd und hosen (*īzār*) nähen liess[96], nachdem er ihn ins bad geschickt hatte, wird bloss in den stand der freunde, nicht der wirklichen jünger getreten sein. Ebenso der zuckerbäcker aus Nēšābūr, dem er zur »besegnung« (*tabarruk*) und bewahrung eines gemeinsamen geheimnisses das berufskleid aus- und ein neues gewand anziehen liess[97]. Das gleiche gilt für die spielmannsfrau in Nēšābūr, die ihren ausschweifungen entsagte und zum zeichen ihrer bekehrung ihre kleider und ihren schmuck dem scheich schickte[98]. Sie wurde damit zwar eine brave frau, aber keine novizin Abū Sa'īds. Anders der spielmann, dessen bekehrung ähnlich vor sich gegangen war: er liess sich in dem badehaus, in das ihn der scheich geschickt hatte, vom barbier die haare schneiden und erhielt dann das kleid des scheichs[99]. Er blieb im konvent.

Abū Sa'īd hatte schon in der wüste, vor erhalt der zweiten *ḫirqa* (?), eine *muraqqa'* getragen[100]. Später war er verschieden gekleidet. Bei einem samā' in Nēšābūr zerriss er sich in der verzückung das »kleid« (*ǧāma*), zog es nach der veranstaltung aus und verteilte stücke davon an anwesende, darunter ein keilstück an Färmaḏī[101]. Er trug auch eine *faraǧī*[102]. Eine *faraǧī*, die ihm geschenkt wurde, überliess er seinem enkel[103].

Die derwische, auch Qušayrīs, trugen den flickenrock (*ḫirqa*)[104]. Dieser war blau[105]. In der verzückung beim samā' warf man ihn ab[106].

[94] *Asrār* 329, 4 v.u./Shuk. 414, 13.

[95] *Asrār* 103, 1/Shuk. 121, 15. Die arbeiten von Jean Maurice Fiey: *Chrétientés syriaques du Ḫorāsān et du Sēgestān*, Muséon 86, 1973, 75-104, und *Les communitées syriaques en Iran des premiers siècles à 1552*, Acta Iranica 3, Hommage universel III, 1974, 279-297, sollten fortgeführt und erweitert werden.

[96] *Asrār* 127/Shuk. 149, 17-22.

[97] *Asrār* 76 pu-77, 3/Shuk. 84, 4-7.

[98] *Asrār* 246-247/Shuk. 302, 7-303, 17.

[99] *Asrār* 245-246/Shuk. 302, 2-5.

[100] *Asrār* 74, 15/Shuk. 80, 14.

[101] *Asrār* 129, 4-5/Shuk. 151, 16-17.

[102] *Asrār* 104, 1/Shuk. 123, 3.

[103] *Asrār* 227-228/Shuk. 275, 5-14.

[104] *Asrār* 90 f/Shuk. 103, 14 ff. *Asrār* 311, 5/Shuk. 391, 18.

[105] *Asrār* 194 apu/Shuk. 234, 11-12.

[106] *Asrār* 68, 8; 370, 2-6/Shuk. 72, 4; 464, 19-23.

Man nannte dies das »flickenrockabwerfen« (*ḫirqabāzī*)[107]. Die abgeworfenen flickenröcke wurden nachher zerrissen und verteilt. Begehrt waren dabei der flickenrock des leitenden scheichs und die flickenröcke sonst noch anwesender scheiche. Als Ḫaraqānī in Ḫaraqān seinen flickenrock den »lesern« zugeworfen hatte und die ṣūfiyya ihnen diesen rock streitig machten, tröstete Ḫaraqānī seine leser, er werde ihnen einen andern flickenrock zum zerreissen geben, und erfüllte dieses versprechen[108]. Es kommt hier nur auf die möglichkeit, nicht auf die historische wirklichkeit dieses ereignisses an. Dies gilt auch für die nachricht von der denkwürdigen sitzung, in der Abū Sa'īd mit dem finger seine kutte durchbohrte und sagte: »In der kutte ist nur gott«. Die mitanwesenden scheiche sollen ihre flickenröcke ebenfalls hingeworfen und den wunsch ausgesprochen haben, dass das heilig gewordene stück von Abū Sa'īds kutte nicht zerrissen werde[109]. Bei einer musikalischen totenfeier am grab Abū Sa'īds sollen die teilnehmer die abgeworfenen flickenröcke und den flickenrock des verstorbenen scheichs — welchen? — zerrissen haben[100]. Ein gönner Abū Sa'īds in Nēšābūr stiftete einmal — nach einer lesart — tücher zum zerreissen beim samā'[111].

Wir haben gesehen, dass Abū Sa'īd angeblich im unterschied zu den andern scheichen den flickenrock, der einem derwisch in der verzückung beim samā' abfiel, diesem jeweils wieder zurückgab[112]. Abū Sa'īd schilderte und begründete das verfahren so: Der flickenrock, der dem derwisch entgleitet, gehört der gesamtheit der anwesenden. Die anwesenden müssen alle solidarisch ihren flickenrock ebenfalls abwerfen und der gemeinschaft zur verfügung stellen. Danach kann jeder wieder seinen eigenen flickenrock zurücknehmen sozusagen aus der hand der gemeinschaft. Der flickenrock ist durch diesen zwischenbesitz nicht mehr der gleiche[113]. Es galt auch als nobile officium eines gönners, die hingeworfenen kutten aufzukaufen, zum beispiel durch eine einladung[114]. Das heisst: der mäzen gab das geld oder eine einladung und erhielt dafür die flickenröcke, die er dann als zwischenbesitzer den derwischen wieder zurückschenkte. Diese rege-

107 *Asrār* 351, 5 v.u./Shuk. 440, 14.
108 *Asrār* 148/Shuk. 177, 8-17.
109 *Asrār* 217-218/Shuk. 262-263.
110 *Asrār* 364, 16-17/Shuk. 457, 15-16.
111 *Asrār* 104, anm. 8/Shuk. 123, 17. Hier 222.
112 Hier 288-289.
113 *Asrār* 223-224/Shuk. 270, 5-10.
114 *Asrār* 68, 8/Shuk. 72, 4. Hier 336, 342.

lungen und erwartungen stimmen mit einem teil der gepflogenheiten, die Ǧullābī schildert[115], überein. Weitere ausführungen darüber enthalten Suhrawardīs *'Awārif* kap. 25[116] und Yaḥyā Bāḫarzīs *Awrād ul-aḥbāb* 2, 212-221. Der im enthusiasmus abgeworfene oder zerrissene rock galt als von gott berührt und daher als besonders segensträchtig.

Bei ungebührlichem benehmen des novizen konnte der scheich ihm den flickenrock »ausziehen« (*bar-kašīḏan*). Diese form der verstossung soll Qušayrī an einem seiner schüler vorgenommen haben[117].

Für die verleihung des flickenrocks ergibt sich aus den angeführten mitteilungen und aus anderen nachrichten, in denen wider erwarten der flickenrock nicht erwähnt wird, etwa folgendes bild: Das haarscheren beim eintritt in den dienst des scheichs oder in das noviziat war noch keine einrichtung (der spielmann im bad liess sich die haare aus eigenem antrieb schneiden). Die kleider aber wurden gewechselt. Der flickenrock, ob ḫirqa oder muraqqa', war das normale »arbeitskleid« des novizen und der ṣūfiyya, wurde aber vielleicht nicht immer formell verliehen und vielleicht auch nicht von jedem und immer getragen. Darüber hinaus verlieh man aber dem ausgebildeten jünger, und zwar vor allem in den fällen, wo dieser auswärts ein eigenes zentrum errichten wollte oder sollte — vielleicht jedoch auch dann nicht regelmässig — einen neuen flickenrock, der ihm nicht mehr bloss die zugehörigkeit zur ṣūfik, sondern den abgeschlossenen lehrgang, die lehrberechtigung und den geistigen stammbaum des scheichs bescheinigte. Nach den vorliegenden nachrichten hat man nicht den eindruck, dass alle in dessen genuss kamen. Ausserdem aber konnte der ausgebildete ṣūfī von anderen scheichen flickenröcke entgegennehmen zum zeichen dafür, dass er auch von diesen als vollwertig anerkannt wurde und auch als ihr schüler betrachtet werden durfte[118]. Alle diese scheiche heissen in den *Asrār* 52, 9/Shuk. 55, 10 »lehrmeister« (*pīr-i ṣuḥbat*)[119]. Sie dürfen nicht in das schema vom *šayḫ at-tarbiya* und *šayḫ at-ta'līm* gepresst werden[120]. Der flickenrock der entlassung, in der sprache der *Asrār* »stammflickenrock«

[115] *Kašf ul-maḥǧūb* 544/Nicholson 418 (lover of God ist unrichtig, *muḥibbē* ist ein gönner).

[116] Entsprechend bei Kāšānī: *Miṣbāḥ ul-hidāya*, 194-202. Vgl. *Der Derwischtanz*, Asiatische Studien 8, 1954, 125-126.

[117] *Asrār* 90, 8/Shuk. 103, 16.

[118] *Asrār* 51/Shuk. 54, 6 ff.

[119] *Ṣuḥbat* ist hier »schülerschaft, hörerschaft«.

[120] *Tartīb as-sulūk*, Oriens 16, 1963, 2; *Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik*, passim.

(*ḫirqa-i aṣl*), und der flickenrock der anerkennung, in der sprache der *Asrār* »segensflickenrock« (*ḫirqa-i tabarruk*)[121], waren nicht zum tragen, sondern zur aufbewahrung und zum vorzeigen bestimmt. Sie waren das unterpfand dafür, dass der betreffende mann sich nicht selbst zum ṣūfī ernannt hatte, sondern die bestätigung durch einen oder mehrere lehrer besass. Abū Sa'īd hatte den stammflickenrock von Sulamī und den segensflickenrock von Qaṣṣāb — so wenigstens nach der familientradition. Dass Abū Sa'īd selber jemand einen solchen stamm- oder segensflickenrock überreicht hätte, ist, wenn man von der grünen *labāča* absieht, nicht bezeugt.

Von wichtigkeit und für unsere kenntnisse neu ist die bemerkung der *Asrār*, dass der scheich den flickenrock auch einem blossen »gönner« (*muḥibb*) verleihen konnte[122]. In diesem punkte bestand also keine scharfe grenze zwischen gönnern und novizen. Sollte Abū Naṣr-i Šarwānī, der die grüne *labāča* Abū Sa'īds bekam, vielleicht doch nur zu diesen auserwählten gönnern gezählt haben und kein eigentlicher jünger Abū Sa'īds gewesen sein[123]? Wohl kaum.

Den uns hier erteilten auskünften haftet der mangel starker lückenhaftigkeit an und vor allem das odium, dass sie samt und sonders aus den *Asrār* stammen, also in einigen kritischen fragen auffassungen erst des 6 /12.jh. widerspiegeln könnten.

Abū Sa'īds engste mitarbeiter aus der jüngerschaft

In der masse der jünger Abū Sa'īds, die sich äusserlich von den andern ṣūfiyya in nichts, von den nichtṣūfiyya und blossen freunden wahrscheinlich aber durch die blaue kutte unterschieden, lässt sich zunächst keine eigentliche gliederung erkennen. Man gewahrt ansässige und zugereiste oder durchreisende, anfänger und ausgewachsene, eine grössere zahl von besuchern aus der schülerzahl Qušayrīs, die als schnüffler in Abū Sa'īds konvent zu Nēšābūr aufgetaucht sein sollen[124], zehn ehemalige anhänger Qušayrīs, die unter führung eines Rūbāhī zu Abū Sa'īd übertraten und auch nach dessen tod von Qušayrī nicht mehr zurückgewonnen werden konnten[125], hospitanten und fluktuierende elemente, die einmal kamen und dann wieder gingen

[121] *Asrār* 54, 5/Shuk. 57, 8.
[122] *Asrār* 51 pu/Shuk. 54, 16/hs. Landolt 29a, apu.
[123] Hier 344-345.
[124] *Asrār* 84, 1/Shuk. 94, 7.
[125] *Asrār* 113-114; 368/Shuk. 135, 6-18; 463, 7 ff.

wie Fārmaḏī und Abū Bakr(-i) 'Abdullāh[126], einen mann, der die groben arbeiten verrichtete[127], einen leibbarbier, der das zahnholz des scheichs verwaltete und ihm den schnauzbart in ordnung brachte[128], einen vorbeter des scheichs[129], die »leser«, deren beziehung zu den ṣūfiyya aber meist unklar bleibt[130] und deren zwei einzig fassbare vertreter die muqriyān des scheichs 'Abdurraḥmān und Abū Ṣāliḥ sind. Sie dürften beide ṣūfiyya gewesen sein. Dasselbe gilt wohl für den »schreiber des scheichs«, Abū l-Ḥasan-i A'rağ-i Abīwardī (oder Abēwardī)[131]. Eine gewisse sonderstellung nimmt auch Abū Bakr-i Mu'addib ein, der als erzieher (*adīb*) von Abū Sa'īds kindern oder söhnen angestellt war[132] und ausdrücklich als einer seiner besonderen novizen bezeichnet wird[133]. Später hiess das *lālā*[134], hüter und hauslehrer der kinder. Abū Sa'īds kinder gingen jedoch auch in die schule. Er bediente sich, wie es scheint vor der zeit Abīwardīs, seiner, d.h. Abū Bakr-i Mu'addibs, auch als schreiber. Er diktierte ihm einmal ein amulett gegen krankheit[135], ein andermal die regeln für konventsinsassen[136]. Er hiess mit vollem namen Abū Bakr Aḥmad b.'Alī b.al-Ḥasan al-Mu'addib al-Bayhaqī al-Ustuwā'ī, hatte später selber schüler und war 477/1084-5, als der aufständische Šihāb ud-dawla Takiš Ilyās b. Alp Arslān aus Saraḫs floh, noch am leben[137]. Auch ein reicher ṣūfī in Šōkān hatte für seine kinder einen erzieher, einen muqrī aus Ṭōs[138].

Deutlicher von der allgemeinheit der jünger Abū Sa'īds abgesetzt sind seine sogenannten »diener« (*ḫādim*, pl. *ḫādimān*) oder »leibdiener« (*ḫādim-i ḫāṣṣ*). Wir kennen ihrer drei, aber nur zwei haben profil.

[126] *Asrār* 196-197/Shuk. 236, 4-20.
[127] *Asrār* 207-208/Shuk. 248, 15-249, 7.
[128] *Asrār* 124/Shuk. 146, 4-20.
[129] *Asrār* 220, 1-2/Shuk. 265, 4-5.
[130] Hier 230-233.
[131] *Asrār* 350/Shuk. 438, 14-15. *Ḥālāt* 106/Shuk. 61, 14-15.
[132] *Asrār* 86; 165; 184; 287, var. 11/Shuk. 98, 5; 199, 15-16; 222, 19; 223, 4; 360, 15-16. *Ḥālāt* 64; 77/Shuk. 38, 10; 45, 7.
[133] *Asrār* 184, var. 18/Shuk. 222, 19-223, 1.
[134] Vgl. Aflākī 912, 1-13.
[135] *Asrār* 287-288/Shuk. 360, 14-361, 4.
[136] *Asrār* 330-332/Shuk. 416, 5-418, 4.
[137] Ibn-i Funduq: *Tāriḫ-i Bayhaq* (verfasst 563/1168), ed. Aḥmad-i Bahmanyār, Teheran 1317, 201. Zu Takiš Ilyās vgl. Ibn al-Aṯīr, jahr 477; Sibṭ b.al-Ğawzī: *Mir'āt az-zamān*, al-ḥawādiṯ al-ḫāṣṣa bi-ta'rīḫ as-salāğiqa bayna s-sanawāt 1056-1086, ed. Ali Sevim, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları 178, Ankara 1968, 231 f.
[138] *Asrār* 190, 7-8/Shuk. 230, 1-3.

Der dritte, sozusagen unbekannte, wäre ein Abū Sa'īd-i Ḫaššāb[139]. Es besteht aber der verdacht, dass es sich im grunde um einen überlieferer Abū Sa'īd Muḥammad b. 'Alī al-Ḫaššāb handelt, von dem enkel Abū Sa'īds mehrere ḥadīṯe tradieren[140] und der erst vom verfasser der *Asrār* in einen diener umgewandelt worden ist. Der ältere der beiden besser bekannten ist Ḥasan-i Mu'addib, der jüngere 'Abdulkarīm, beide aus Nēšābūr, weltlicher herkunft, mit dem titel ḫwāǧa. Ḥasan bekehrte sich als erwachsener mann in einer versammlung des scheichs in Nēšābūr und blieb Abū Sa'īds diener bis an dessen lebensende[141]. 'Abdulkarīm wurde als kind von seinem vater in den konvent des scheichs zu Nēšābūr gebracht und von diesem dann als diener eingestellt[142]. Sie erscheinen in der überlieferung bald getrennt bald zusammen, jedenfalls aber nie so, dass man sagen könnte, der eine habe den andern auf seinem posten abgelöst. Sie blieben beide die leibdiener des scheichs bis zu dessen tod und heben sich so stark vom haufen der anderen jünger ab, dass ein mann zu einem andern sagen konnte: »Da kommen der diener des scheichs und die ṣūfiyya, die du schon lange suchst«[143], und ein erzähler berichtet: »Ḥasan-i Mu'addib und 'Abdulkarīm sowie die schar der ṣūfiyya erhoben sich«[144]. Ḥasan verdanken wir viele mitteilungen über begebenheiten aus dem leben Abū Sa'īds. Er war das faktotum des scheichs, borgte das geld, suchte mittel und wege, die ständigen schulden von Abū Sa'īds unternehmen zu zahlen, sorgte für die nahrungsmittel, wartete nach den versammlungen Abū Sa'īds auf dessen befehle[145], stellte ihm nachts die lampe hin[146], hielt beim ausreiten des scheichs die hand an dessen steigbügel[147], wusch kleider[148]. Abū Sa'īd nahm ihn schwer in die kur, zuerst als es darum ging, ihm sein ziviles selbst- und standesgefühl auszutreiben

[139] *Asrār* 97/Shuk. 114, 9-10.

[140] *Ḥālāt* 27; 81; 97/Shuk. 16, 6-3; 47, 4; 56, 4. Vgl. Subkī: *Ṭabaqāt*, 7, 327, anm. 1. Hiernach 389, anm. 46.

[141] *Asrār* 71/Shuk. 75, 12-76, 18. *Ḥālāt* 57-58/Shuk. 34, 4-22. Die bekehrungsgeschichte findet sich umgestaltet, nach Balḫ verlegt und ohne namen wieder bei Aflākī 808, 10-809, 8.

[142] *Asrār* 220/Shuk. 266, 6-17. Sein vollerer name lautete Abū l-Ḥasan 'Abdulkarīm b. 'Abdulfattāḥ (*Ḥālāt* 45/Shuk. 27, 5).

[143] *Asrār* 166, 9/Shuk. 200, 16-17. In *Ḥālāt* 66/Shuk. 39, 5 nur: »Der diener der ṣūfiyān, den ihr sucht, ist gekommen«.

[144] *Asrār* 184, 1/Shuk. 222, 9-10.

[145] *Asrār* 283/Shuk. 354, 13-15.

[146] *Asrār* 279/Shuk. 349, 3-9.

[147] *Asrār* 172 apu/Shuk. 208, 12.

[148] *Asrār* 137, apu/Shuk. 163, 15-16.

und ihm ṣūfische selbsterniedrigung beizubringen[149], gab es ihm zu spüren, als er einmal aus lauter übermut dem kindererzieher und nichtschwimmer Abū Bakr-i Mu'addib mit dem kopf von hinten zwischen die gespreizten beine fuhr und ihn in den angeschwollenen fluss von Mēhana warf[150], und ertappte ihn auch, als er einmal auf der rückkehr von einem botengang in Nōqān bei scheich Muẓaffar länger verweilen wollte[151]. Einmal sandte er ihn nach Marw[152]. 'Abdulkarīm war nach einer nebenüberlieferung aus Qazwīn ein hinkender junge, den der scheich für seine privatesten bedürfnisse im dienst hatte. Nach dieser nebenüberlieferung war 'Abdulkarīm es, der dem scheich jeweils das zahnholz reichte[153]. Davon weiss die hauptüberlieferung nichts. Ihr ist dafür folgendes zu entnehmen: 'Abdulkarīm war einmal im begriff, sprüche Abū Sa'īds für einen derwisch aufzuschreiben, wurde aber vom scheich daran gehindert[154], fächelte ein andermal dem scheich bei der mittagsruhe und vertrieb den zur unzeit eingetretenen leibschneider des scheichs mit schlägen, worauf ihn der scheich mit den worten verteidigte: »'Abdulkarīms hände sind meine hände«[155]. Er hatte jeweils das nötige für die rituelle reinigung des scheichs vorzukehren und wurde daher vom scheich auch als sein leichenwäscher bestellt. Ḥasan sollte ihm dabei helfen[156].

Die beiden leibdiener des scheichs waren an keinen ort und an keinen konvent, sondern allein an die person des scheichs gebunden. Die quellen deuten mit keinem wort an, dass der eine in Mēhana, der andere in Nēšābūr zum rechten zu sehen hatte, wenn der scheich nicht da war oder wenn er kam. Beide standen stets zu seiner persönlichen verfügung. Von Ḥasan wird berichtet, dass er in Mēhana begraben liegt[157].

[149] *Asrār* 211-212/Shuk. 253, 12-256, 4.

[150] *Asrār* 184-186/Shuk. 222, 19-225, 15.

[151] *Asrār* 124-125/Shuk. 146, 21-147, 17. Mawlānā wurde ungehalten, als einer seiner vertrautesten anhänger den versuch machte, sich mit einem scheich einzulassen, der im geruche stand, mit den geistern zu verkehren (*Risāla-i Firēdūn* 84-85).

[152] *Asrār* 339, 5/Shuk. 428, 3-4.

[153] Rāfi'ī 113-114. »Hinkend« (*a'raǧ*) vielleicht verwechselt mit Abū Sa'īds schreiber Abū l-Ḥasan-i A'raǧ (hier 361).

[154] *Asrār* 203/Shuk. 243, 18-244, 8.

[155] *Asrār* 224-225/Shuk. 271, 5-15.

[156] *Asrār* 354/Shuk. 443, 14-18. *Ḥālāt* 108-109/Shuk. 63, 5-7.

[157] *Asrār* 71 pu-ult/Shuk. 76, 17.

Die »zehn genossen«

Weiter werden aus der jüngerschar Abū Sa'īds hervorgehoben die sogenannten »zehn genossen« (*aṣḥāb-i 'ašara*). Es wird nicht gesagt, dass Abū Sa'īd zehn seiner anhänger selbst ausgewählt und sie selbst so bezeichnet habe, sondern es heisst nur, gott habe ihm zehn besondere genossen geschenkt wie dem profeten [158]. »Man« (nicht er) habe sie so genannt.

Nun hat Abū Sa'īd sein leben mehrfach in auffallender weise nach dem vorbild des profeten gestaltet. In nachahmung des profeten, der infolge einer bei Uḥud erlittenen fussverletzung auf den zehen gebetet hatte, will er in der gleichen haltung 400 gebetseinheiten verrichtet haben [159], ein kunststück, das ihm schon Ibn Ḫafīf vorgemacht haben soll [160]. Später in Nēšābūr soll er den vater des Imām al-ḥaramayn als »freund gottes« (*ḫalīl ullāh*) begrüsst, Qušayrī als »gesprächspartner gottes« (*kalīm ullāh*) und sich selbst als »geliebten gottes« (*ḥabīb ullāh*) bezeichnet haben und damit haben andeuten wollen, dass jeder dieser genannten auf der stufe des entsprechenden profeten stehe, nach dem wort Mohammeds: »Die gelehrten meiner gemeinde sind wie die profeten der israeliten« [161]. Diese berichte scheinen zweifelhaft. Romantische verbrämungen des eigenen tuns, gefühlssteigernde identifikations- oder orientierungsspielereien mit hohen vorbildern waren an sich nichts ungewöhnliches. Der dichter Rabī'ī (gest. 702/1303 oder später) aus Fōšanğ benannte in seinem unbesonnenen putschplan gegen den regierenden kurtiden in Harāt seine trinkgenossen mit hochtönenden namen im stile des heldenepos [162], und major P.M. Sykes mag die aufpeitschung der persischen soldaten vor der konstitutionellen monarchie mittels verweisen auf das *Šāhnāma* im grundsätzlichen wohl richtig geschildert haben [163]. In der religiösen

[158] *Asrār* 361-362/Shuk. 453, 4-11.

[159] *Asrār* 37-38/Shuk. 38, 5-7. *Ḥālāt* 32-33/Shuk. 19, 18-23. Hiervorn 69.

[160] *Šadd al-izār* 44, 2-3.

[161] *Asrār* 94-96/Shuk. 110, 9-112.

[162] Muḥ. Zubayr aṣ-Ṣiddiqī: *The Ta'rikh Náma-i Harát of Sayf ibn Muḥammad ibn Ya'qúb al-Harawí*, Kalkutta 1944, 454.

[163] *The Glory of the Shia World*, London 1910, 26, 28 (raḫš). Das erste farbbild vor dem titel stellt natürlich nicht Bēžan im brunnenschacht aus dem *Šāhnāma* dar, sondern den unglücklichen mann, der vor einem wilden kamel flüchtend in einen brunnen gestürzt ist, sich an pflanzen festhält, die von mäusen angefressen werden, auf schlangen zu stehen gekommen ist und aus der tiefe von einem drachen bedroht wird, aus *Kalīla wa-Dimna*, edd. Ṭāhā Ḥusayn et 'Abdalwahhāb 'Azzām, Kairo 1941, 41/pers. version des Naṣrullāh-i Munšī, ed. Muǧtabā Mīnuwī, Teheran 1343, 56-57/ Sanā'ī: *Ḥadīqāt ul-ḥaqīqa*, ed. Mudarris-i Raḍawī, Teheran 1329, 408-409.

sfäre besteht unter den frommen von vornherein das ziel, so viel wie möglich dem vorbild des profeten nachzueifern. Neuerungen und wiederherstellungen gewesener zustände werden oft mit berufungen auf den profeten begründet. Der heilige Miyānǧiyū (gest. 1045/1625) von Lahore hob das verhältnis meister-novizen (*pīr-murīd*) auf und nannte seine anhänger ausschliesslich »genossen« (*yārān*), da auch der profet keine novizen gehabt hatte[164]. Er setzte seine leute auch nicht in die fastenkur der klausur, sondern schickte sie hinaus ins freie[165]. Wie der profet selber sichtlich biblischen vorbildern zu folgen sich bemüht hatte, so legten es besonders die muslimischen führer, die sich als mahdiyyūn verstanden, darauf an, in einigem dem profeten zu gleichen. Man hat auf solche gleichungen zwischen dem fāṭimidischen mahdī und dem profeten hingewiesen, darunter auch auf den begriff der *hiǧra* »auswanderung«[166]. Diesen begriff verwendete später dann auch der sudanesische mahdī Muḥammad Aḥmad (gest. 1885 n. Chr.) für einen seiner militärischen rückzüge[167], aber auch für Abrahams auswanderung aus seiner heimat[168]. Muḥammad Aḥmad will in einer vision auch gesehen haben, wie der profet die stühle der vier »rechtgläubigen chalifen« mit leuten aus seiner anhängerschaft besetzte, den 'Uṯmāns allerdings mit Ibn as-Sanūsī[169]. 'Abdallāh, der nachfolger des mahdī, nimmt bei ihm die stelle Abū Bakrs ein[170]. Muḥammad Aḥmad will vom profeten vernommen haben, dass er, der mahdī, aus dem licht des herzens des profeten geboren, seine genossen gleich den profetengenossen seien und im rang 'Abdalqādir al-Ǧīlānī gleichkämen[171]. Mit erlass vom 20. ǧumādā II 1301/17. april 1884 verbot er zum zweiten mal, seine anhänger derwische zu nennen, und verlangte dafür »helfer« (*anṣār*), wie Mohammed seine medinischen gefolgsleute genannt hatte[172].

Der mahdī der almohaden, Ibn Tūmart (gest. 524/1130), hiess wie der profet Muḥammad b. 'Abdallāh, nahm die huldigung

[164] Dārāšukōh: *Sakīnat ul-awliyā*, edd. Tārā Čand et Muḥ. Riḍā Ǧalālī-i Nāyīnī, Teheran 1965, 73-74.

[165] Ib. 240.

[166] Tilman Nagel: *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte des Risālat Iftitāḥ ad-da'wa*, Bonn 1972, 32-33.

[167] F.R. Wingate: *Mahdiism and the Egyptian Sudan*², London 1968, 65, 70/ Muḥammad Ibrāhīm Abū Salīm: *Manšūrāt al-mahdiyya*, ohne ort 1969, 75.

[168] Wingate 66, 72/*Manšūrāt* 75.

[169] Wingate 71/*Manšūrāt* 73.

[170] Wingate 229.

[171] Wingate 45, 47, 72/*Manšūrāt* 74.

[172] Wingate 48/*Manšūrāt* nr 89, 296-297, mit anm. 1.

seiner anhänger zu den gleichen bedingungen an wie Mohammed, las zehn seiner ersten anhänger, der ersten »auswanderer« (*muhāǧirūn*), aus und nannte sie »die gemeinschaft« (*ǧamāʿa*), sowie fünfzig andere, die der zweiten klasse angehörten, und bezeichnete die soldaten, aus denen sich seine armee zusammensetzte, als die »gläubigen« und »einheitsbekenner« (*muwaḥḥidūn*), wovon ihre bewegung bekanntlich den namen hat[173]. Auch er nannte seinen rückzug aus Tīnmallal »auswanderung« (*hiǧra*) in anlehnung an die profetenbiografie[174]. Aḥmad ar-Rifāʿī (gest. 578/1182) soll zehn fuqarāʾ auf die pilgerfahrt vom jahr 555/1160 mitgenommen haben, auf der ihm dann in Medina, laut den hagiografischen werbeschriften, sein urahn Mohammed die hand aus dem grab entgegenstreckte[175]. Der in der zweiten hälfte des 7./13.jh. in Assuan verstorbene scheich Muḥammad b. Yūsuf al-Uswānī nannte seine zehn söhne »die zehn genossen«[176]. Gewiss ist zehn eine runde, archetypische zahl, die eine vollständigkeit darstellt. Schon in sure 2, 196 heist es: »Dies ergibt zusammen zehn«. Niẓām ul-mulk erbaute 10 madāris seines namens[177], und in *Asrār* 194/ Shuk. 232, 19 ruft er einmal 10 scheiche zusammen, um ihnen die jährliche subvention auszuhändigen. Abū Saʿīd stellt 10 regeln für die scheiche, 10 für die novizen und 10 für die konventsinsassen auf[178]. Aber hinter den zehn auserwählten Ibn Tūmarts, hinter den zehn genossen Uswānīs und hinter den zehn genossen Abū Saʿīds steht die erinnerung an »die zehn, denen das paradies verheissen ist« (*al-ʿašara al-mubaššara*), aus der lebensgeschichte des profeten. Zamaḫšarī (gest. 538/1144) widmete ihnen eine monografie[179]. Die ersten vier sind die vier »rechtgläubigen chalifen«.

[173] Ignaz Goldziher: *Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung*, ZDMG 41, 1887, 119. Ignaz Goldziher: *Le Livre de Mohammed ibn Toumert*, Algier 1903, arab. text 9-10, aus Marrākušīs *Muʿǧib*. Dazu *Muʿǧib*, ed. R.P.A. Dozy, Leiden 1847, 244-248. EI (beide ausgaben) s.v. Ibn Tūmart. Ch.-André Julien: *Histoire de l'Afrique du Nord*², Paris 1968-69, 2, 98.

[174] Hopkins in EI² s.v. Ibn Tūmart.

[175] ʿIzz ad-dīn Aḥmad aṣ-Ṣayyād ar-Rifāʿī: *Al maʿārif al-muḥammadiyya fī l-waẓāʾif al-aḥmadiyya*, Bulaq 1305, 85, 14.

[176] Udfuwi: *Aṭ-ṭāliʿ as-saʿīd*, 643.

[177] Nāǧī Maʿrūf: *Madāris qabla n-Niẓāmiyya*, Maǧallat al-maǧmaʿ al-ʿilmī al-ʿirāqī 22, 1973, 105.

[178] *Asrār* 329 pu-332, 5/Shuk. 414, 16-418, 4.

[179] *Ḫaṣāʾiṣ al-ʿašara al-kirām al-barara*, ed. Bahīǧa Bāqir al-Ḥasanī, Bagdad 1968. Die zehn sind aufgezählt auch in Mustamlīs *Šarḥ-i Taʿarruf*, lith. Lucknow 1912, 3, 27, mitte. Vgl. Wensinck EI (beide ausgaben) s.v. al-ʿAshara al-mubashshara. Ernst A. Gruber: *Verdienst und Rang*, (diss.) Freiburg i. Br. 1975, 46-47.

Es ist jedoch sehr zu bezweifeln, ob Abū Sa'īd selber eine solche auswahl unter seinen schülern getroffen hat. Die überlieferung berichtet nämlich, dass er die zehn erst nach seinem tod (sic) in bestimmte gegenden gesandt habe, wo ihre nachkommen noch heute, das heisst zur zeit der abfassung der *Asrār*, »die führer dieser religiösen schar«, der ṣūfiyya, seien[180]. Das lässt die vermutung aufkommen, dass hier personelle und territoriale ansprüche erhoben und begründet werden, die zu lebzeiten des scheichs noch nicht bestanden. Die verantwortung dafür hat vorläufig die redaktion der *Asrār*, sie allein, zu tragen. Die *Ḥālāt* enthalten keinen hinweis auf die »zehn genossen« Abū Sa'īds. Der mythos könnte jedoch bis auf die erste oder zweite generation nach Abū Sa'īd zurückgehen, da ein berichterstatter aus jener zeit ihn im munde führt[181].

Nur zwei mitglieder dieses hohen kollegiums erscheinen in den *Asrār* mit namen: Abū Sa'd Dōst-i Dāḏā, dem und dessen nachkommen der scheich eines tages »Bagdad gab«[182], und 'Abduṣṣamad b. al-Ḥusayn (Ḥasan) al-Qalānisī (?) aṣ-Ṣūfī as-Saraḫsī[183]. 'Abduṣṣamad könnte identisch sein mit einem 'Abduṣṣamad, der andernorts als einer der »grossen jünger« des scheichs eingeführt wird[184]. Es gibt jedoch noch einen 'Abduṣṣamad b. Muḥammad aṣ-Ṣūfī as-Saraḫsī[185].

Von der funktion als sendlinge des scheichs her gesehen könnten noch der reiche Abū Naṣr-i Šarwānī und Abū 'Amr-i Bašḫwānī[186] zu den zehn gehört haben. Doch wird keiner von ihnen direkt zu ihnen gestellt.

Šarwānī soll im auftrag des scheichs in Šarwān einen konvent errichtet haben, der im 6./12.jh. noch unter seinem namen bekannt war[187]. Der von Šarwānī so geschaffene stützpunkt hat vielleicht etwas damit zu tun, dass in den folgenden jahrhunderten nachkommen Abū Sa'īds in jener gegend am Kaukasus lebten. Der dichter Ḫāqānī (gest. 595/1199) hatte einen freund aus Abū Sa'īds nachkommenschaft, namens Rašīd ud-dīn Abū Bakr[188], und in Urdūbād (russisch-Āḏarbāyǧān) liegt das grab eines Tāǧ ud-dīn

[180] *Asrār* 362, 3-4/Shuk. 453, 8-10.
[181] *Asrār* 115, 2-3/Shuk. 137, 9.
[182] *Asrār* 361/Shuk. 453, 1.
[183] *Asrār* 115, 2-3/Shuk. 137, 8-9.
[184] *Asrār* 35 (var.)/Shuk. 35, 6.
[185] *Asrār* 198/Shuk. 237, 22.
[186] Die vokalisation der konsonanten Bšḫ ist nirgends angegeben.
[187] *Asrār* 145 ult-146/Shuk. 174. Hier 426.
[188] *Tuḥfat ul-'Irāqayn*, ed. Yaḥyā Qarīb, Teheran 1333, 244.

'Alī-i Šayḫ Abū Sa'īd aus der 7. generation unseres Abū Sa'īd, also wohl aus dem 7./13.jh.[189]. Wenn die abstammung Rašīd ud-dīns von unserm Abū Sa'īd in leisen zweifel gezogen worden ist, weil auch bei Baku das grab eines Abū Sa'īd Abū l-Ḫayr gezeigt wird[190], so ist daran zu erinnern, dass viele grosse mystiker in fremden ländern scheingräber haben, der Abū Sa'īd Abū l-Ḫayr von Baku also kein zweiter träger des gleichen namens zu sein braucht. Dem vernehmen nach hat er auch in dem dorf Mahna bei Turbat-i Ḥaydariyya ein grab, verständlich wegen des ortsnamens[191]. Mit Šarwān/Šīrwān ist schwerlich das zwischen Buǧnūrd und Qūčān gelegene Šīrwān gemeint, obwohl es geografisch viel besser zu Mēhana und Nēšābūr passen würde als das kaukasische.

Abū 'Amr-i Bašḫwānī gründete nach der überlieferung in Bašḫwān bei Nasā mit dem erlös aus einem zahnholz Abū Sa'īds ebenfalls einen noch im 6./12.jh. bestehenden konvent. Das zahnholz, das er verkaufte, war eines von dreien, die ihm Abū Sa'īd mitgegeben hatte. Das wasser, in dem man es badete, wurde heilkräftig. Die beiden andern zahnhölzer liess Bašḫwānī, wie es heisst, sich ins grab mitgeben. Die erzählung der *Asrār* macht Bašḫwānī zu einem älteren frommen mann, der erst nach 30-jährigem aufenthalt in Mekka zu Abū Sa'īd nach Mēhana gekommen sein soll[192]. Kennt man einmal die veränderungen, denen die fabulierlust und -kunst der *Asrār* einen gegenstand unterwirft — ein schlagendes beispiel wird im abschnitt über Dōst-i Dāḏā sogleich folgen — so wird man trotz chronologischer unstimmigkeiten und wohl auch biografischer schwierigkeiten nicht zögern, Abū 'Amr-i Bašhwānī mit dem ṣūfīscheich Abū 'Amr Aḥmad b. Muḥammad b. 'Uṯmān al-Bašḫuwānī an-Nasawī zu identifizieren, der beim Imām al-ḥaramayn Abū l-Ma'ālī al-Ǧuwaynī (419-478/1028-1085) gehört und 400-472/1009-10-1079-80 gelebt hat[193].

Als fünfter würde sich ein Muḥammad-i Šōkānī nicht schlecht hier anreihen. Dieser war zuerst ein weltlicher herr »mit kaftan und hut«, bekehrte sich dann, baute in Šōkān (zwischen Saraḫs und Bāward)

[189] Ġaffār-i Kandalī: *Šams ud-dīn Maḥmūd b. 'Alī wa Ḫāqānī-i Šarwānī*, Našriyya-i Dāniškada-i Adabiyyāt wa 'Ulūm-i Insānī-i Tabrīz 23, 1350, 170.

[190] Ib.

[191] *Asrār*, ed. Aḥmad-i Bahmanyār, Teheran 1313, einleitung seite ḥ, anm. 1. B.J. Spooner: *The Function of Religion in Persian Society*, Iran 1, 1963, 87 unten, 90. Das geschichtliche verhältnis zwischen dem dorf und dem grab ist allerdings noch nicht geklärt.

[192] *Asrār* 167-169/Shuk. 201, 12-204, 14. Hier 426.

[193] Ṣarīfīnī 34b, 17-19.

einen konvent für vierzig ṣūfiyya, einen kuppelbau und das minarett der dortigen freitagsmoschee[194]. Aber auch er wird nirgends als einer der zehn bezeichnet.

Die geschichte von Dōst-i Dāḏā

Den schritt von Mēhana nach Nēšābūr, der zweiten stadt im östlichen chalifenreich, hatte Abū Sa'īd, wie wir gesehen haben, selbst vollzogen. Den zweiten schritt, von Nēšābūr nach Bagdad, in die erste stadt des reichs, tat erst sein schüler Dōst-i Dāḏā, angeblich nach dem ableben des scheichs. Über ihn und seine konventsgründung in Bagdad gibt es zwei versionen a) und b), die im interesse der wahrheitsfindung und auch zur beleuchtung der arbeitsweise des verfassers der *Asrār* oder eines erzählers, dem er folgt, nebeneinandergestellt werden müssen.

a) Die *Asrār* geben diese — ebenso glatte wie spannende — erzählung[195]: Eine alte küchenmagd namens Dāḏā'-i Maṭbaḫī, etwa »Küchenmarie«, im haus Abū Sa'īds zu Mēhana hatte einen sohn mit namen Abū Sa'd, den sie immer mit »Maries schatz« (*dōst-i Dāḏā*) rief. Zur heissen mittagszeit, als der scheich in seiner zelle und die ṣūfiyya in der moschee sich hingelegt hatten, musste ihr eines tages der kleine einen krug wasser bringen. Nachdem er »mit brennenden füssen und triefenden augen« den krug für die ṣūfiyya ins haus geschleppt hatte, sagte Abū Sa'īd in seiner zelle laut: »Für diesen krug wasser gebe ich hiermit Bū Sa'd Dōst-i Dāḏā Bagdad«. Der name blieb ihm. Der junge wuchs im dienste des scheichs heran und wurde einer der »zehn genossen«, die der scheich nach seinem tod je in eine gegend sandte und die dort grosse leute und führer dieser religiösen schar (*ṭā'ifa*) wurden, ebenso nach ihnen ihre söhne.

Kurz vor dem tod schickte Abū Sa'īd ihn zum sultan von Ġaznīn, wo er versuchen solle, einen betrag von 1000 dinar zur abzahlung der schulden in Mēhana zu erhalten, damit er in frieden sterben könne. Abū Sa'īd tröstete den zögernden Dōst-i Dāḏā mit der versicherung, er habe (auf übersinnlichem weg) mit dem sultan die sache bereits geregelt, und verabschiedete ihn auf nimmerwiedersehen, da er vor seiner rückkehr das zeitliche segnen werde. Nach seiner rückkehr

[194] *Asrār* 189-190/Shuk. 229-230, 7. Das verhältnis dieses Muḥammad-i Šōkānī zu dem späteren ḫādim-i šayḫ pīr Muḥammad-i Šōkānī (*Asrār* 72, 1/Shuk. 76, 18-19, var.) ist nicht klar. Hier 424. Vielleicht war er sein vorfahr (hier 427).

[195] *Asrār* 361-367/Shuk. 452-462. Nicht in *Ḥālāt*.

solle er aber nur drei tage in Mēhana verweilen und dann in das ihm (Dōst-i Dāḏā) und seinen nachkommen gelobte Bagdad weiterwandern. Dōst-i Dāḏā reiste nach Ġaznīn, gedachte hier zuerst, in einer moschee nahe beim palast einen höfling ins vertrauen zu ziehen, geriet aber unversehens vor den palast selbst, die wachhabenden machten ihm von selbst eine gasse, der verantwortliche liess ihn am eingang platz nehmen, erschien gleich wieder mit der frage, ob er scheich Bū Sa'd Dōst-i Dāḏā, der jünger des Abū Sa'īd b. Abī l-Ḫayr sei, und wurde sofort vor den sultan geführt. Dieser erzählte ihm, dass er vor 40 tagen im traum durch Abū Sa'īd von seinem kommen und von der bestehenden schuld unterrichtet worden sei, dass er es übernommen habe, die fälligen zahlungen zu leisten, und dass der scheich bald sterben werde. Es folgen schilderungen der grosszügigen aufnahme, die Dōst-i Dāḏā im palast fand, und die bemerkung, dass er schöne »ṣūfikleider« erhielt. Am vierten tag übergab ihm der sultan 3000 dinar: 1000 zur abzahlung der schulden, 1000 zur abhaltung einer totenfeier für Abū Sa'īd in Mēhana[196], und 1000 als schuhgeld für Dōst-i Dāḏā selbst. Dieser reiste mit der »karawane Ḫurāsāns«, unter dem besonderen schutz des sultans von Ġaznīn (der damals in Ḫurāsān nichts mehr zu sagen hatte, weil das land in den händen der seldschuken lag), und erreichte Mēhana am vierten tag nach Abū Sa'īds hinscheiden, von den söhnen und novizen des scheichs in aller form abgeholt.

Nachdem die feiern am grab Abū Sa'īds, zu denen Dōst-i Dāḏā auch sein schuhgeld beigesteuert hatte, beendet waren, nahm Dōst-i Dāḏā am vierten tag den weg nach Bagdad unter die füsse. In Bagdad stieg er, mittellos wie er war, in einer moschee am westufer des Tigris ab, das damals das eigentlich bewohnte viertel Bagdads war. Ein freund, dem er sein vorhaben, einen konvent für die ṣūfiyya einzurichten, unterbreitete, riet ihm, in einem brief den chalifen — es müsste al-Qā'im (422-467/1031-1075) gewesen sein — um ein stück land auf der ostseite des Tigris anzugehen. Dōst-i Dāḏā, der sich dem chalifen als mann aus Ḫurāsān und schüler des Abū Sa'īd b. Abī l-Ḫayr empfahl und schrieb, dass er aus Mēhana gekommen sei, wurde ermächtigt, sich ein gelände auszusuchen. Er wählte etwa 2000 quadratellen, steckte es mit stroh, das er hinstreute, ab, trug dann auf dem rücken gebrannte ziegel, die er von zerfallenen häusern sammelte, dorthin und lud gleich eine ḫurāsānische pilgerkarawane,

[196] Schon besprochen hier 261.

deren mitglieder zum teil ṣūfiyya waren, die ihn von Mēhana her kannten, ja seine novizen waren, ein, ihre zelte in dem areal seines zukünftigen konvents aufzuschlagen. Dōst-i Dāḏā erbettelte mit dem korb tagsüber das nötige geld und bewirtete abends seine gäste. Er rief zu den ritualgebeten aus, machte den vorbeter, rezitierte am morgen mit den gästen im kreis herum den koran und erhielt bei der weiterreise der karawane von jedem ein zeichen der aufmerksamkeit. Darauf begann Dōst-i Dāḏā sofort mit dem aufbau, errichtete die vier aussenmauern, eine grosse halle (oder terrasse, *ṣuffa*), einen gemeinschaftsraum (*ǧamā'atḫāna*), eine küche, latrinen, einen moscheeraum, türen, zimmer (*ḥuǧrathā*). Als die karawane von Mekka zurückkehrte, konnte sie in einen fertigen konvent einziehen, und die pilger staunten nicht wenig über das in so kurzer zeit entstandene gebäude. Dōst-i Dāḏā sorgte in der gleichen weise für sie wie das erste mal und wurde beim abschied wieder beschenkt. Nach dem wegzug der karawane widmete er sich dem weiteren ausbau, fügte ein warmbad hinzu und stattete das haus mit den nötigen teppichen aus, ja er richtete vor dem konvent einen markt mit läden, eine karawanserei und anderes ein und fand den zulauf der ṣūfiyya aus allen gegenden. Man bewunderte allenthalben das schöne werk, und die meisten bewohner Bagdads wurden seine freunde (*murīd*).

Eines nachts erschien der chalife mit seinen engsten vertrauten, wie dem hausmeier (*ustāḏ ud-dār*), kämmerer (*ḥāǧib ul-bāb*), schatzverwalter (*ṣāḥib ul-maḫzan*) und anderen, besichtigte den konvent, in dessen gemeinschaftsraum mehr als 50 ṣūfiyya auf ihren gebetsteppichen sassen, liess sich von Dōst-i Dāḏā die wundertaten Abū Sa'īds erzählen, wurde freund dieser religiösen schar (*murīd-i īn ṭā'ifa*) und befahl seinem palastmeister (*ustāḏ-i sarāy*), Dōst-i Dāḏā jederzeit unangemeldet zu ihm vorzulassen. Er erlegte Dōst-i Dāḏā die sorge für alle muslime auf, verlangte von ihm berichte über alles, was er erfahre, und versprach, jeweils in seinem sinne zu entscheiden und zu handeln. Am andern tag stattete Dōst-i Dāḏā dem chalifen einen gegenbesuch in seinem palast ab und erhielt eine bestätigung dessen, was ihm am vorabend zuerkannt worden war.

Von da an siedelten sich immer mehr leute in der umgebung des konvents Dōst-i Dāḏās an, sein ansehen beim chalifen wuchs, und der chalife entschloss sich, auch seinerseits die residenz vom westufer des Tigris ans ostufer zu verlegen. Anders als beim eintreffen Dōst-i Dāḏās bekam nun das ostufer das gesicht einer gepflegten stadt, und das westufer verfiel. Dōst-i Dāḏā wurde grossscheich (*šayḫ uš-šuyūḫ*)

Bagdads und genoss eine hochachtung, die der des chalifen nicht nachstand — durch den segen des blicks Abū Sa'īds.

Der verfasser der *Asrār* fügt hinzu: Noch heute sind die nachkommen Dōst-i Dāḏās die grossscheiche (*šayḫ uš-šuyūḫ*) Bagdads. Binden und lösen steht in ihrer gewalt, und sie setzen jeweils den chalifen ein (*ḫalīfa-nišān*), in dem sinne, dass der älteste nachkomme Dōst-i Dāḏās den chalifen, der sich als neuer herrscher niedersetzen will, bei der hand ergreift, auf dem kissen platz nehmen lässt und ihm als erster huldigt[197]. Erst nach ihm folgen die söhne des chalifen selbst, dann die vertrauten und emire, dann das volk.

b) Die zweite version steht bei einem zeitgenossen Muḥammad b. Munawwars in Bagdad, bei Ibn al-Ǧawzī (gest. 597/1201): *Al-muntaẓam fī ta'rīḫ al-mulūk wa-l-umam*, Hyderabad 1357-9, 9, 11 (jahr 477), und lautet so: »Aḥmad b. Muḥammad b. Dūst, Abū Sa'd an-Naysābūrī aṣ-Ṣūfī. Er war eine zeitlang schüler (*ṣaḥiba*) Abū Sa'īd b. Abī l-Ḫayrs, reiste viel herum und machte mehrfach die pilgerfahrt, bis schliesslich der weg der pilgerfahrt unterbrochen wurde. Er pflegte eine anzahl fuqarā' (= ṣūfiyya) um sich zu versammeln, mit ihnen herumzuziehen, die beduinenstämme zu besuchen und von lager zu lager zu wandern. Einmal kam er aus der wüste, stieg bei seinem genossen Abū Bakr aṭ-Ṭurayṯīṯī[198], der eine kleine zelle hatte, ab und sprach zu ihm: 'Abū Bakr, wie wäre es, wenn ich für die genossen eine geräumigere stätte mit höherem eingang als diese baute?' Ṭurayṯīṯī erwiderte: 'Wenn du den ṣūfiyya einen konvent (*ribāṭ*) baust, so gib ihm ein tor, durch das ein kamel samt seinem reiter einziehen kann!' Abū Sa'd begab sich nach Nēšābūr, verkaufte dort seine sämtlichen güter, kehrte nach Bagdad zurück und schrieb an al-Qā'im bi-amr allāh ein bittgesuch um eine trümmerstätte[199], auf der er einen konvent errichten könnte. Er hatte gewisse dienste aus der zeit Basāsīrīs (gest. 451/1060) vorzuweisen. Der chalife erteilte die erlaubnis und liess ihm die orte anbieten. Er baute den konvent, versammelte viele

[197] Ähnlich wünschte einmal die fürstliche besitzerin eines konvents in Tokat, dass die einsetzung (*nišāndan*) eines neuen scheichs von Mawlānās enkel Čalabī 'Ārif vorgenommen werde (Aflākī 952, 7-9).

[198] *Muntaẓam* 9, 138-139 (jahr 497): Aḥmad b. 'Alī b. al-Ḥusayn b. Zakariyyā, Abū Bakr aṭ-Ṭurayṯīṯī (412-497/1022-1104), schüler des Abū Sa'īd b. Abī l-Ḫayr, als gebetsausrufer für seine starke stimme berühmt, als traditionarier verrufen. Subkī: *Ṭabaqāt*, nr 259 (4, 39-40), verteidigt ihn. Die arabisierung des ortsnamens Turšīz/Turšīš in Ṭurayṯīṯ ist wohl nicht ohne seitenblick auf die pflanze *ṭurṯūṯ* (pl. *ṭarāṯīṯ*) »cynomorium coccineum« vor sich gegangen; vgl. Yāqūt: *Mu'ǧam*, Ṭurayṯīṯ.

[199] *Ḫrǧh* ist druckfehler für *ḫariba*.

genossen, holte Abū Bakr aṭ-Ṭurayṯīṯī, hiess einen mann ein kamel besteigen, und dieser zog als reiter durch das tor ein. Abū Sa'd sagte zu Ṭurayṯīṯī: 'Abū Bakr, ich habe ausgeführt, was du angabst'. Dann aber, im jahr 466/1074, kam die überschwemmung und riss den konvent ein. Abū Sa'd stellte ihn schöner wieder her, als er gewesen war. Vor der erbauung des konvents war er jeweils im konvent 'Attāb abgestiegen. Eines tages war er ausgegangen und hatte weissbrot gesehen und sich gesagt: 'Die ṣūfiyya sehen nie solches brot. Sollte es mir vergönnt sein, einen konvent zu bauen, so lege ich urkundlich fest, dass den ṣūfiyya kein schwarzbrot vorgesetzt wird'. Tatsächlich ist es dort heute so. Abū Sa'd starb in der nacht auf den freitag und wurde noch am gleichen tag bestattet, am 9. rabī' II 477/15. august 1084. Er wurde auf dem friedhof des bāb Abraz begraben. Er hatte ein alter von über 70 jahren erreicht und letztwillig verfügt, dass er seinen sohn, der damals erst 12 jahre alt war, als nachfolger einsetze«.

Ibn al-Aṯīr, der seinen tod 2 jahre zu spät, ins jahr 479/1086, datiert vermerkt folgendes über ihn: »Im rabī' II starb šayḫ aš-šuyūḫ Abū Sa'd aṣ-Ṣūfī an-Naysābūrī. Er war es, der den bau des konvents am Mu'allākanal unternahm und dessen stiftungen festlegte. Es ist heute das ribāṭ šayḫ aš-šuyūḫ. Er legte auch die stiftungen der madrasa Niẓāmiyya fest. Er besass hohes streben und setzte sich für jeden, der zu ihm seine zuflucht nahm, aufs energischste ein. Er erneuerte das grabmal des Ma'rūf al-Karḫī nach einer feuersbrunst. Beim sultan (oder der regierung) stand er in hohem ansehen, ja man sagte: Wir danken gott, dass er den kopf Abū Sa'ds aus einem flickenrock hat herausragen lassen und nicht aus einem kaftan, sonst hätten wir ihn umgebracht«[200].

Kürzer fassen sich Ḏahabī, Yāfi'ī und Ibn al-'Imād (der Ḏahabī ausschreibt). Auch sie verlegen den tod Abū Sa'ds ins jahr 479/1086 und erwähnen den konvent, geben aber den titel šayḫ aš-šuyūḫ nur der person, nicht dem konvent, und behaupten im übrigen, er habe grossen einfluss bei der regierung besessen und sei von Niẓām al-mulk hochgeschätzt gewesen[201].

Ibn Kaṯīr setzt seinen tod richtig auf 477/1084, verlegt seinen konvent, in den man auf einem kamel hineinreiten könne, aber nach Nēšābūr und lässt ihn, falls das nicht einfach ein fehler des textes

[200] *Kāmil*, jahr 479.
[201] *Al-'ibar fī ḫabar man ġabar*, *Mir'āt al-ǧinān*, *Šaḏarāt*, jahr 479.

oder druckes ist, über 90 statt bloss über 70 jahre alt geworden sein. Zum nachfolger in der leitung des konvents habe er seinen sohn Ismā'īl ernannt[202].

Dieser, Abū l-Barakāt Ismā'īl b. Aḥmad, stand tatsächlich dem von seinem vater gegründeten »konvent des grossscheichs« von 477/1084 bis zu seinem tod 541/1146 vor. Er starb 76/74-75 jahre alt oder noch ein jahr älter, und einige wochen später wurde für ihn eine totenfeier (*'urs*) abgehalten, bei der die konventsscheiche, herren der regierung und theologen zusammenkamen und für essen, trinken und süssigkeiten 300 dinar ausgegeben wurden[203].

Sein nachfolger war sein sohn Ṣadr ad-dīn 'Abdarraḥīm b. Ismā'īl, ein bedeutender mann auch im dienste der politik des chalifen. Er starb auf dem rückweg von einer im auftrag des chalifen unternommenen reise in Raḥba 580/1184[204].

Ihm folgte sein bruder Abū l-Ḥasan 'Abdallaṭīf b. Ismā'īl (geb. 513/1120) und behielt das amt bis zu seinem tod, der ihn 596/1200 in Damaskus ereilte[205].

Eine dritte version c), die wir hier nur anhangsweise und mit allem vorbehalt wiederzugeben wagen, weil sie uns nicht nachprüfbar ist, behauptet, schon der wesir Ibn al-Muslima (ra'īs ar-ru'asā'), gegner Basāsīrīs und von diesem später (450/1059) grausam hingerichtet, habe den gedanken gehabt, einen šayḫ šuyūḫ in Bagdad einzusetzen, und einen (anscheinend älteren) bruder Dōst-i Dāḏās namens Abū l-Barakāt Ismā'īl b. Aḥmad b. Dūst an-Naysābūrī dazu ernannt. Dieser habe vom 'amīd des 'Irāq Abū Naṣr Aḥmad b. 'Alī eine stiftung zum bau des ribāṭ šayḫ aš-šuyūḫ erhalten, sei aber schon 441/1050 gestorben und habe seinen konvent unserm Dōst-i Dāḏā hinterlassen. Die verantwortung für diesen bericht steht bei Louis Massignon, der uns die quellen verschweigt[205a].

[202] *Al-bidāya wa-n-nihāya*, Kairo 1351-1358, 12, 126.

[203] *Muntaẓam* 10, 121. Ibn al-Aṯīr, jahr 541 (ḥawādiṯ).

[204] Ibn al-Aṯīr, jahr 580. Angelika Hartmann: *an-Nāṣir li-Dīn Allāh*, index s.v. Ṣadr ad-Dīn (Šayḫ aš-šuyūḫ).

[205] Ibn as-Sā'ī: *Al-ǧāmi' al-muḫtaṣar*, 37. Abū Šāma: *Aḏ-ḏayl 'alā r-Rawḍatayn* (= Tarāǧim riǧāl al-qarnayn as-sādis wa-s-sābi'), Kairo 1947, 17: Im jahr 596/1200 starb Ḍiyā' ad-dīn 'Abdallaṭīf b. Ismā'īl b. šayḫ aš-šuyūḫ Abī Sa'd. Abū Šāma gibt als geburtsdatum 523/1129 an. Ein sohn 'Abdallaṭīfs namens 'Abdarraḥmān lehrte den *Ṣaḥīḥ* des Muslim; *Šadd al-izār* 326, 1. Daselbst in der anmerkung angaben über seinen vater und grossvater.

[205a] Massignon: *Passion*, neuausgabe, 2, 76 und 162.

Der geschichtliche Dōst-i Dāḏā

Ein vergleich zwischen der version der *Asrār* (a) und der version des Ibn al-Ǧawzī (b) zeigt folgende übereinstimmungen: Abū Sa'd ist schüler des Abū Sa'īd b. Abī l-Ḫayr. Er bespricht sich in Bagdad mit einem freund und baut dann mit dem segen des chalifen auf einem gelände, das ihm dieser zur verfügung gestellt hat, einen ṣūfīkonvent. Mit dem bericht Ibn al-Aṯīrs hat die version der *Asrār* noch den ehrentitel »grossscheich« und die mitteilung von dem hohen ansehen, das Abū Sa'd bei den regierenden genoss, gemeinsam.

In allem andern gehen die nachrichten auseinander, und zwar so weit, dass man beim lesen der beiden parteien nicht auf den gedanken käme, dass es sich um die gleiche person und um das gleiche geschehen handle. In einigen punkten widersprechen sie sich sogar. Schwer vereinbar scheinen die verschiedenen herkunftsbeschreibungen: In den *Asrār* ist Dōst-i Dāḏā ersatzname für seinen wirklichen namen, bei Ibn al-Ǧawzī ist Dūst eigenname seines grossvaters. In den *Asrār* ist der held sohn einer küchenmagd aus Mēhana, bei Ibn al-Ǧawzī ein mann aus Nēšābūr mit gütern daselbst. In den *Asrār* kommt er direkt von Mēhana unmittelbar nach Abū Sa'īds tod 440/1049 nach Bagdad und beginnt gleich danach mit dem bau seines konvents. Bei Ibn al-Ǧawzī zieht er mit andern ṣūfiyya bei arabischen beduinen herum und eröffnet dann seinem genossen Ṭurayṯīṯī, der ebenfalls ein schüler Abū Sa'īds ist, in dessen enger zelle zu Bagdad seinen plan, einen geräumigen konvent zu errichten, hat ausserdem gewisse vorleistungen aus der zeit des Basāsīrī, der 451/1060 erschlagen worden ist, gegenüber dem chalifen anzumelden. In den *Asrār* baut er auf freiem feld und bewirkt eine topografische veränderung Bagdads. Bei Ibn al-Ǧawzī verwendet er einen ruinenhaufen in der stadt. In den *Asrār* erhält er die mittel zu seinem unternehmen teilweise von einer ḫurāsānischen pilgerkarawane, die ihm geschenke macht, teilweise vielleicht vom bettel oder von gönnern; gesagt wird nichts. Bei Ibn al-Ǧawzī reist er eigens nach Nēšābūr, verkauft dort seine güter und verwendet dann den erlös für den bau.

Ohne zweifel berichten Ibn al-Ǧawzī und Ibn al-Aṯīr realistischer. Beide werden den bagdader konvent aus eigener anschauung gekannt haben, besonders Ibn al-Ǧawzī. Möglich, dass die gründungsgeschichte auch so, wie sie sie bringen, einige anekdotische züge trägt, aber aufs ganze gesehen wird man wohl sagen können: In den *Asrār* liegt uns ein roman vor, bei Ibn al-Ǧawzī ein chronistenbericht. Folgen

wir diesem, so erhalten wir ein bild, das etwa so aussieht: Abū Sa'd Aḥmad b. Muḥammad b. Dūst aus Nēšābūr (= Abū Sa'd Dōst-i Dāḏā) war schüler Abū Sa'īd-i Abū l-Ḫayrs und gründete, nach längeren jahren des wanderns, zwischen 451/1060 (dem todesjahr Basāsīrīs) und der Tigrisüberschwemmung 466/1074 in Bagdad den sogenannten »konvent des grossscheichs« (*ribāṭ šayḫ aš-šuyūḫ*). Die stelle des konvents wurde früher mit dem ḫān Ǧaqāl (Ǧaġān)[206] und wird heute mit dem ḫān al-Bāġaġī (oder Bāčačī)[207] identifiziert, was aber topografisch ziemlich auf dasselbe herauszukommen scheint. Dass Abū Sa'd »grossscheich von Bagdad« wurde, steht nur im roman. Bei Ibn al-Aṯīr ist »grossscheich« zunächst nichts weiter als sein titel, kein amt, braucht also, auch wenn ihm dieser titel von der regierung irgendwie bestätigt oder zuerkannt worden sein sollte, nicht ohne weiteres zu besagen, dass er die oberaufsicht über die andern scheiche der stadt führte und die ṣūfiyya vor dem chalifen vertrat, wie das später in islamischen städten ein šayḫ šuyūḫ gegenüber der regierung tat. Eine gewisse bevorzugung wäre aber angesichts der verdienste, die er sich um das chalifat erworben hatte, verständlich. Was Ibn al-Aṯīr über Abū Sa'ds energisches auftreten andeutet, lässt denn auch keinen zweifel, dass er eine mächtige stellung einnahm, und der titel blieb nicht nur am konvent haften, sondern wurde auch von denjenigen nachkommen Abū Sa'ds weiter getragen, die ihn leiteten. Ob sie aber die einsetzung der neuen chalifen in der weise vornehmen durften, wie es in den *Asrār* geschildert wird, müsste noch untersucht und durch bessere quellen erhärtet werden. Ohne verbindung mit amtswürden war der titel schon früheren scheichen beigelegt worden, so Šiblī (gest. (334/946) wenigstens im *Qābūsnāma*[208] und Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. Sālbih von Bayḍā' (gest. 415/1024), der einen konvent in Šīrāz besass[209], ähnlich šayḫ al-mašāyiḫ dem Abū 'Abdallāh ad-Dāstānī in Basṭām (gest. 417/1026)[210] und manchen anderen[211].

[206] Ibn as-Sā'ī, ed. Ǧawād, 37, anm. 2.

[207] Muṣṭafā Ǧawād und Aḥmad Sūsa: *Dalīl ḫāriṭat Baġdād al-mufaṣṣal*, Bagdad 1958, 174-183. Weiteres Muṣṭafā Ǧawād: *Ar-rubuṭ al-baġdādiyya*, Sumer 11, 1955, 198.

[208] *Qābūsnāma* 261 ult/titel fehlt in der ausgabe Nafīsīs 191.

[209] Ǧullābī: *Kašf*, 215, 3/Nicholson 172. Anṣārī: *Ṭabaqāt* 527. *Šadd al-izār* 54, mit anmerkung 476-481 (wo weitere literatur). Rōzbihān-i Ṯānī: *Tuḥfat ul-'irfān*, bei Dānišpažūh: *Rūzbihānnāma*, 9-10 (mit falschem todesdatum).

[210] Sahlagī, index s.v. Abū 'Abdallāh ad-Dāstānī. 474/1081-2 verlieh der chalife Muqtadī den titel auch Anṣārī; Ibn Rağab: *Aḏ-ḏayl 'alā ṭabaqāt al-ḥanābila*, Damaskus 1951, 1, 73, 11.

[211] Auch zur bezeichnung eines besonders gewichtigen stammesführers unter dem berberstamm kutāma; al-Qāḍī an-Nu'mān b. Muḥammad: *Iftitāḥ ad-da'wa*, ed. Wadād al-Qāḍī, Beirut 1970, 73-74.

Doch muss dann bei Abū Sa'ds sohn Ismā'īl und erst recht bei seinem enkel Ṣadr ad-dīn 'Abdarraḥīm mit dem titel die würde eines obersten scheichs der ṣūfiyya von Bagdad vereinigt gewesen sein, denn 566/1171 wird der šayḫ aš-šuyūḫ auf einer linie neben dem grossrichter, dem hofkämmerer und ähnlicher prominenz genannt [211a], und 570/1174 wird er als einer der beiden zeugen in die moschee geladen, wo der emir Qaymāz einen eid darauf ablegt, dem wesir nichts zuleide zu tun, worauf dann der wesir samt familie zuflucht eben im ribāṭ Abī Sa'd findet [211b]. Auch andere haben dort schutz gesucht [212]. Die in all dem zum ausdruck kommende bedeutung der linie Abū Sa'ds in Bagdad, die alles in den schatten stellte, was andere schüler Abū Sa'īds in der zweiten hälfte des 6./12.jh. erreicht hatten, und der glanz dieses bagdader konvents gegenüber dem elend des damals zerstörten Mēhana und Nēšābūr mussten die getreuen Abū Sa'īds in Ḫurāsān anregen, die verbindung der bagdader scheichschaft mit Abū Sa'īd in erinnerung zu rufen.

In wirklichkeit beschränkte sich diese verbindung aber darauf, dass Abū Sa'd Aḥmad und Ṭurayṯīṯī einmal schüler Abū Sa'īds in Nēšābūr gewesen waren. Bezeichnend für die lückenhaftigkeit unserer hauptquellen ist, dass Abū Sa'd nur in den *Asrār* und nur als held dieses gründungsromans, Ṭurayṯīṯī überhaupt nicht erwähnt wird. Wenn Ibn al-Ǧawzī damit recht hat, dass Abū Sa'd 477/1084 über 70 jahre alt starb, so zählte er beim tod seines ehemaligen lehrers Abū Sa'īd 440/1049 über 33 jahre. Dass er erst damals Ḫurāsān mit Mesopotamien vertauscht hat, wie der verfasser des *Asrār* will, ist möglich. Er hätte dann noch zeit genug gehabt, sich in den unruhigen tagen des wesirs Basāsīrī zu bewähren, pilgerfahrten zu machen und in der wüste herumzuwandern, bevor er den konvent gründete.

Eine rückerinnerung an Abū Sa'īd scheint in dem bagdader konvent Abū Sa'ds nicht gepflegt worden zu sein. Auffällig ist, dass jüngere nachkommen Abū Sa'īds, die in Bagdad wirkten, nicht in diesem konvent sassen [213]. Auch dass im jahr 600/1204 ein ehemaliger schüler Ṣadr ad-dīn 'Abdarraḥīms namens az-Zayn ar-Rāzī oder ad-Dārī, Aḥmad b. Ibrāhīm, bei einem samā' in diesem konvent in eine solche verzückung geriet, dass er starb [214], ist nicht etwa als erbe von Abū

[211a] *Muntaẓam* 10, 234, ult (jahr 566).
[211b] *Muntaẓam* 10, 251 (jahr 570).
[212] Angelika Hartmann: *Nāṣir*, 141, anm. 45 und 48.
[213] Hiernach 462-463.
[214] Ibn as-Sā'ī 117 f. Ibn al-Aṯīr, jahr 600 (ḥawādiṯ). *Ṭarā'iq ul-ḥaqā'iq* 2, 285.

Sa'īds versessenheit auf musik zu betrachten. Samā' war überall im schwange.

Im 5. und 6./11. und 12.jh. erwiesen dem hause eine reihe prominenter gäste die ehre, darunter 486/1093 der bussprediger Ardašīr b. Manṣūr al-'Abbādī, der in der Niẓāmiyya unter anwesenheit Ġazzālīs zündende vorträge hielt und die jungen menschen zum reuigen abschneiden ihrer haare veranlasste[215]. Auch der älteste sohn Qušayrīs Abū Naṣr 'Abdarraḥīm predigte in dem konvent[216]. Andere besuchten die dortigen lehrveranstaltungen[217]. 624/1227 oder etwas später wurde dem weitgereisten grossen gelehrten Ibn an-Naǧǧār angeboten, im konvent zu wohnen, was er jedoch ausschlug[217a].

Aber schon um 599/1202-3 scheint der konvent den vorrang, den šayḫ aš-šuyūḫ zu stellen, eingebüsst oder wenigstens mit anderen geteilt zu haben, falls der titel damals mehreren scheichen verliehen worden sein sollte. Jedenfalls heisst es, dass der leiter des neuerbauten konvents Marzubāniyya auf der westseite Bagdads, Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī (gest. 632/1234), diesen titel trug[218], hier offensichtlich eine rangbezeichnung. Nach ihm soll, laut einer minder zuverlässigen quelle, der chalife Mustanṣir den Awḥad ud-dīn-i Kirmānī (gest. 635/1238) dort als Suhrawardīs nachfolger eingesetzt und zum »grossscheich« ernannt haben[219]. 643/1245-6 erhielt der frühere erzieher des chalifen Musta'ṣim den titel und übernahm die leitung des konvents der mutter des chalifen Nāṣir, alias ribāṭ az-Zumurrud, später auch die des ribāṭ al-Marzubāniyya[220]. Doch weiss Ibn al-Aṯīr von einem al-Mu'īn Abū l-Futūḥ 'Abdalwāḥid b. Abī Aḥmad b. 'Alī al-Amīn zu berichten, der ebenfalls šayḫ aš-šuyūḫ in Bagdad war und 608/1212 starb[221], wahrscheinlich ein bruder des Ḍiyā' ad-dīn Abū Muḥammad 'Abdalwahhāb b. 'Alī b. 'Alī Ibn Sukayna, der 607/1210 gestorben ist, beide urenkel mütterlicherseits des Abū l-Barakāt Ismā'īl[222]. 'Abdalwahhābs sohn war 'Abdarrazzāq (gest. 625/1228), und als leiter des ribāṭ šayḫ

[215] *Muntaẓam* 9, 75-76. Ardašīr ist der vater des verfassers der *Taṣfiya fī aḥwāl il-mutaṣawwifa*, Abū l-Muẓaffar Manṣūr, ed. Ġulāmḥusayn-i Yūsufī Teheran 1347.

[216] Ibn Ḫallikān, nr 394 (3, 208, 4-5).

[217] Muṣṭafā Ǧawād in Maǧallat al-maǧma' al-'ilmī al-'irāqī 8, 1961, 135.

[217a] Ibn al-Fuwaṭī: *Ḥawādiṯ ǧāmi'a*, 206. Zu Ibn an-Naǧǧār s. Brockelmann GAL 1, 360.

[218] Ibn Ḫallikān, nr 496 (3, 446).

[219] *Manāqib-i Awḥad* 241 ff. Auch ein inhaber des ribāṭ al-Aḫlāṭiyya soll mit dem titel bedacht worden sein; *Rūzbihānnāma* 28-29.

[220] Ibn al-Fuwaṭī: *Al-ḥawādiṯ al-ǧāmi'a*, 285-286.

[221] *Kāmil*, jahr 608 (ḥawādiṯ).

[222] Abū Šāma 70. Var. Ibn al-Aṯīr, jahr 607 (ḥawādit), *Muǧmal-i faṣīḥī* 607 (2, 286) *Ṭarā'iq ul-ḥaqā'iq* 2, 285.

aš-šuyūḫ ist dann wieder dessen sohn Quṭb ad-dīn Muḥammad b. ʿAbdarrazzāq Ibn Sukayna bekannt, der etwas über vierzig jahre alt 644/1246-7 starb. Die familie blieb also so lange im besitz wenigstens des konvents [223].

Neuerdings hat Jacqueline Chabbi die ansicht vertreten, dass hinter der gründung von rubuṭ in Bagdad im allgemeinen und des ribāṭ šayḫ aš-šuyūḫ im besonderen politische schachzüge der seldschuken gegen das chalifat stäken und am wechsel der dinge und an der übertragung von vollmachten an Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī der gegenzug des chalifen Nāṣir abzulesen sei [233a].

Ein nachhall der geschichte von Dōst-i Dāḏā

Im zweitletzten, dem 32., kapitel des erbaulichen legendenbuches *Durr ul-maǧālis* des Sayf uẓ-Ẓafar b. al-Burhān (oder Nawbahārī), dessen lebensdaten unbekannt sind, steht folgende geschichte über das, was der scheich vom novizen und der novize vom scheich verlangen darf [224]:

Sultan Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr musste als kind in die schule. Einmal kam ein derwisch, zog den flickenrock aus und setzte sich barhaupt in die sonne. Der kleine Abū Saʿīd gab ihm mit seiner schultafel schatten. Da nähte der derwisch sich zwei nähte (*baḫya*, flicken?) auf den flickenrock, die eine naht für Abū Saʿīds diesseitiges, die andere für Abū Saʿīds jenseitiges glück.

Abū Saʿīd kam rasch zu grossem reichtum. Sein hof strotzte von brokat und feh. Seine zelttaue waren aus seide und die nägel aus gold und silber. Ein mann aber hielt ihm vor, 1000 dinar, die er seinem, Abū Saʿīds, vater geliehen hatte, nie zurückerhalten zu haben. Abū Saʿīd, der davon nichts gewusst hatte, bat ihn um einige tage aufschub. Dann schickte Abū Saʿīd einen novizen, der auf die sandalen der derwische aufzupassen hatte, nach Ġaznī, ohne ihm zu sagen, worum es ging. Der novize machte sich, ohne zu fragen, auf. Bei seiner ankunft in Ġaznī war das abendgebet nahe. So blieb er draussen

[223] Ibn al-Fuwaṭī 214. Ergänzungen bei Massignon: *Passion*, 2, 76 und 162-163.

[223a] *La fonction du ribat à Bagdad du Vᵉ siècle au début du VIIᵉ siècle*, REI 42, 1974, 101-121.

[224] Hs. Bayerische Staatsbibliothek München Cod. Pers. 187 (Aumers Katalog 58), 152b-155b. Auf dieses stück hat mich Īraǧ-i Afšār aufmerksam gemacht. Vgl. jetzt Afšār: *Ziminār-i gardišī dar Ālmān*, Yaġmā 27, 1353, (fortlaufende nummer 312) 470. Andere hss. Rieu: *Cat. Pers. Mss. Brit. Mus.*, 1, 44b. Gustav Flügel: *Ar. Pers. Türk. Hss. Wien*, 3, 444. Wilhelm Heinz: *Persische Hss.*, Verzeichnis der orientalischen Hss. in Deutschland 14, 1, Wiesbaden 1968, nr 99 und 146. Ethé GiPh 2, 331.

vor der stadt. Aber sultan Maḥmūd von Ġaznī hatte in der nacht einen traum, in dem ihm mitgeteilt wurde, dass Abū Sa'īd einen novizen zu ihm geschickt habe. Sofort liess er ihn vor sich kommen und drei tage sein gast sein. Dann übergab er ihm 1000 golddinar für Abū Sa'īd und 100 dinar fussgeld (*muzd-i qadam*) für ihn persönlich[225], ohne dass ihm der novize etwas über den zweck seiner reise hätte angeben müssen oder können.

Auf dem rückweg erblickte der derwisch auf einer anhöhe eine siedlung mit quellen, fruchtbaren weiden und kamelen und schafen. Auf der burg fesselte ihn ein schönes mädchen. Er verliebte sich in dieses mädchen und starrte tag und nacht hin. Die jungfrau liess ihm durch ihre amme ausrichten, dass ein zusammensein mit ihr 1000 dinar koste. Der derwisch gab die summe der amme und schenkte ihr die zusätzlichen 100 dinar zum zeichen des dankes für die frohe kunde. Als er dann aber mit dem mädchen koste und ihm den gürtel lösen wollte, öffnete sich eine wand des schlosses und eine hand gab ihm eine ohrfeige, dass ihm hören und sehen verging. Er liess sich aber nicht abschrecken und versuchte es ein zweites mal mit dem mädchen. Da erschien die hand aus einer andern stelle der mauer und versetzte ihm einen so heftigen schlag, dass das mädchen aufsprang und den derwisch nach seiner religion fragte. Der derwisch bekannte sich als muslim und schüler sultan Abū Sa'īd-i Abū l-Ḫayrs. Das mädchen sagte ihm, der scheich sei offenbar anwesend und wolle ihn von seinem tun abhalten, gab ihm die 1100 dinar zurück, forderte ihn auf, zu seinem scheich zu gehen, und gestand, es hier auch nicht mehr auszuhalten.

In der heimat angelangt, legte der derwisch das geld dem scheich vor die füsse und fragte ihn, was der scheich vom novizen und der novize vom scheich erwarten dürfe. Abū Sa'īd antwortete: Der scheich hat das recht, den novizen so auf die reise zu schicken, wie ich es mit dir getan habe. Du gingst mittellos und ohne zu fragen. Du durftest mir gegenüber das recht geltend machen, von einem unrechten tun zurückgehalten und mit einer ohrfeige gezüchtigt zu werden. Der novize schämte sich. Abū Sa'īd fügte hinzu, er habe gott gebeten, dass jenes mädchen zum islam übertrete und all seinen besitz, das schloss, die kamele und die schafe als dankgeschenk gott (d.h. dem scheich) stifte und seinem weg folge, so dass er ihn mit ihr verheiraten könne. Nach einigen tagen traf das mädchen tatsächlich bei Abū

[225] Solche zugaben werden oft erwähnt, so auch *Asrār* 245, 1-3/Shuk. 300, 10-12.

Sa'īd ein, nahm den islam an, wurde novizin des scheichs und ehefrau des derwischs. Nach der hochzeitsnacht aber fand man beide tot. Abū Sa'īd liess sie vor seinem eigenen grab bestatten, damit jeder, der zu ihm wallfahre, zuerst zu ihnen wallfahre.

Der novize muss also — so lautet die moral der geschichte — rückhaltlos auf den scheich vertrauen und der scheich den novizen läutern. Ein scheich, der selber nicht geläutert ist, kann das nicht. —

Im ersten abschnitt dieser legende klingt die erinnerung an einen blinden alten nach, der in der moschee zu Mēhana hinter seinem stock zu sitzen pflegte und einmal, als der junge Abū Sa'īd mit seiner tasche vom lehrer kam, von »enthüllung« und »wirklichkeit« sprach, ohne dass Abū Sa'īd diese begriffe verstand[226], ist aber im wesentlichen eine kopie der erzählung von Luqmān in Saraḫs, der sich einen flicken auf das fellwams nähte und als Abū Sa'īds schatten auf das wams fiel, sagte: Ich habe mit diesem flicken dich selbst, Abū Sa'īd, auf mein wams genäht[227].

Der zweite abschnitt ist eine variation zu der entsendung Dōst-i Dāḏās nach Ġaznīn zu dem zweck, vom dortigen fürsten geld zu bekommen, um die schulden bezahlen zu können.

Der dritte abschnitt enthält das motiv, dass der jünger sich auch durch ein schönes mädchen nicht vom besuch des scheichs abhalten lassen darf[228], das motiv von dem augenblick des gürtellösens, in dem einem die frau entzogen wird, wie es zum beispiel Niẓāmī in der erzählung der schwarzgekleideten frau der *Haft paykar* meisterhaft verwendet hat, und das motiv der ferngesteuerten strafe, mit der der scheich einen fehlbaren novizen ausserorts trifft, wie sie etwa Ḥasan-i Mu'addib durch die hand der turkmenen erlitt[229], aber auch wie ein derwisch, der durch seinen lärm die leute im konvent immer störte, draussen in einem tal mittels einer schlange erzogen wurde[230], dann auch wie Ismā'īl-i Ṣābūnī in seiner acedia sich nächtlicherweile nicht zu seiner litanei aufraffen kann, eine katze aber den wasserkrug umstürzt und hinterdrein ein stein vom dache herunterfällt und alle »dieb« schreien — von Abū Sa'īd aus der ferne übersinnlich bewirkt, um Ismā'īl aufzuscheuchen[231]. Die hand, die aus der wand kommt,

[226] *Asrār* 19, 11-18/Shuk. 17, 7-14.
[227] *Asrār* 25, 5-8/Shuk. 24, 1-3. *Ḥālāt* 17/Shuk. 10, 18-20 (ohne den schatten!).
[228] *Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik* 549.
[229] *Asrār* 184-185/Shuk. 222, 19-225, 15.
[230] *Asrār* 107-109/Shuk. 128-131. Dublette *Asrār* 163/Shuk. 196, 16-197, 8.
[231] *Asrār* 132-133/Shuk. 156, 6-157, 2.

hat eine entfernte parallele in den beiden händen, dir durch das machtwort Abū Sa'īds ein vom dach fallendes kind auffangen[232]. In *Asrār* 87 apu/Shuk, 100, 4 spricht Qušayrī von einer art ohrfeige, die er von gott erhalten habe. Abū Sa'īd wusste durch übersinnliche vermittlung davon. Und in dem traum, in dem Abū Sa'īd dem turkmenenhäuptling befiehlt, Ḥasan-i Mu'addib freizulassen, bedroht er ihn mit einem schwert. In der legendären islamischen apostelgeschichte gibt Jesus im traum Paulus eine ohrfeige, um ihn vom judentum zum christentum zu bekehren[233]. Bei Niẓāmī versetzt der profet im traum dem sassanidenkönig Ḫusraw-i Parwēz einen peitschenhieb, um ihn zur annahme des islams zu bewegen[234]. Auch sonst ist das motiv des schlags aus der irdischen oder übersinnlichen ferne beliebt.

Dies alles sind aber nur einzelteile, zusätze und wirkstoffe, um eine andere geschichte der *Asrār* aufzuputzen, die der vierte abschnitt verrät und die dem ganzen zugrunde liegt, nämlich *Asrār* 177-178/ Shuk. 214, 9-215, 16. Diese geschichte lautet:

Ein derwisch aus dem 'Irāq, der Abū Sa'īd in Mēhana aufsuchen wollte, erfuhr, dass er sich in einem dorf zwei parasangen entfernt befinde. Sofort eilte er weiter, traf den scheich, der sich auf den rückweg gemacht hatte, und stellte ihm die frage: Was darf der scheich vom novizen und der novize vom scheich erwarten? Abū Sa'īd gab ihm erst am andern morgen in Mēhana bescheid. Er schickte ihn nämlich nach Ġaznīn zu einem herrn, der ihm 100 dinar und 2 männ aloe aushändigen sollte. Der derwisch marschierte ab und holte in Ġaznīn die 100 dinar und das aloeholz. Auf dem heimweg in Harē verliebte er sich im bad in einen schönen jungen und teilte das einem harēwa[235] mit. Dieser war bereit, ihnen ein zusammensein zu ermöglichen, und verlangte für die unkosten zwei dinar. Der derwisch zahlte, und man traf sich im haus des harēwa. Als man gegessen hatte und der derwisch mit dem jungen allein war und sich ihm nähern wollte, erschien ihm aus einer ecke des raumes Abū Sa'īd und schrie ihn an. Der derwisch fiel in ohnmacht. Als er erwachte,

[232] *Asrār* 66/Shuk. 70, 2-5.

[233] Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Manṣūr-i Nēšābūrī: *Qiṣaṣ ul-anbiyā'*, ed. Ḥabīb-i Yaġmā'ī, Teheran 1961, 396.

[234] Niẓāmī: *Ḫusraw u Šīrīn*, ed. Waḥīd-i Dastgirdī, Teheran 1313, 431, 5/ed. L.A. Chetagurov, Baku 1960, XCIX 6 (p. 747).

[235] Diese form häufig bei Anṣārī, einige male auch bei Ġāmī. Anṣārī: *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya*, ed. Ḥabībī, glossar 667.

nahm er ungesäumt den weg wieder unter die füsse und erschien in Mēhana in der versammlung des scheichs, ohne die schuhe ausgezogen zu haben. Der scheich sprach: Der scheich hat das recht, einen novizen mit einem wink, zum besten der derwische, nach Ġaznīn zu schicken. Der novize hat das recht, dass ihn der scheich unterwegs vor einem fehltritt bewahre. Der derwisch schämte sich und bat um verzeihung.

Die aufforderung, sich bei Abū Sa'īd zum islam zu bekehren, vernimmt in den *Asrār* ein junger mann aus Ḫutan im traum[236]. Beim grab eines heiligen bestattet zu werden, war und ist der wunsch vieler. Nach der legende über die ordensgründung der qalandariyya durch Ǧamāl ud-dīn-i Sāwī (7./13.jh.) liess sich der richter von Dimyāṭ, der sich zu ihm bekehrt hatte, vor seinem grab beisetzen, damit jeder wallfahrer ihm auf den scheitel trete[237]. Dass jemand, wie hier, einen schüler bei sich begraben lässt, bevor er selber gestorben ist, und dies anordnet, damit der schüler bei den zu erwartenden wallfahrten an sein eigenes grab nicht vergessen werde, dürfte seltener sein und scheint in unserm fall auch durch die geschichte selbst unbegründet.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass die anekdote vom derwisch aus dem 'Irāq — denn um eine solche handelt es sich — auf die anekdote von Dōst-i Dāḏā abgefärbt hat. In der aussendung des derwischs nach Ġaznīn mit dem auftrag, geld zu holen, decken sich die beiden geschichten.

[236] *Asrār* 202-203/Shuk. 242, 13-243, 17.

[237] Ḫaṭīb-i Fārsī: *Manāqib-i Ǧamāl ud-dīn-i Sāwī*, ed. Tahsin Yazıcı, Ankara 1972, 89, 10-11 (lies *waqt* statt *waqf*).

17. DER INNERSTE ANHÄNGERKREIS ABŪ SAʿĪDS: SEINE FAMILIE

Kinder

Den innersten anhängerkreis um Abū Saʿīd bildete seine familie. Die eltern waren ihm schon vor seiner grossen zeit gestorben [1]. Sein schwiegervater — falls richtig *ḫusur* zu lesen ist — ḫwāğa ʿAlī-i Ṭarsūsī pflegte mit Abū Saʿīd gemeinsam zu essen, hatte aber die anstandsregeln noch zu lernen [2]. Abū Saʿīds gattin, die die Īšī-i Nīlī in Nēšābūr in die ṣūfik aufnahm [3], gelegentlich also die reise nach Nēšābūr mitgemacht hat [4], wird stets ohne namen gelassen und nur als mutter Abū Ṭāhirs bezeichnet. Wir wissen nicht, ob sie die einzige frau des scheichs war. Aber nach mindestens zwei handschriften begleitete ihn auf seinem stück pilgerreise von Nēšābūr bis Dāmġān nicht die mutter Abū Ṭāhirs, sondern die mutter Muẓaffars, des zweiten sohnes Abū Saʿīds. Auch sie bleibt ohne namen [5]. Ohne namen bleibt auch Abū Saʿīds fromme schwester, die in Mēhana neben ihm ihre zelle hatte [6]. Verschwiegen werden uns auch die namen seiner tochter oder töchter [7] und die zweier söhne, die ihm schon in zartem kindesalter entrissen worden sind [8]. Fünf söhne haben ihn überlebt:

Der jüngste war Abū l-Baqāʾ al-Mufaḍḍal. Aus der sicht der *Asrār* sind er und seine nachkommen die einzigen, die es zu weltlichem wohlstand gebracht haben [9]. Mufaḍḍal nahm im familienkonvent zu Nēšābūr wohnsitz und starb dort 492/1099 [10].

[1] Hier 43.

[2] *Asrār* 232, 4-9/Shuk. 281, 12-18 (nicht *ḫusur*, sondern *ḫabbāz* und mit anderer lesart *murīd*). Hs. Landolt 148b, 14 hat *ḫusur*. Vgl. hier 423.

[3] Hier 351.

[4] *Asrār* 160, 1-2/Shuk. 192, 16-17 ist mit der mutter die mutter des Abū l-Fatḥ, also eine schwiegertochter Abū Saʿīds, gemeint. Sie war in Mēhana geblieben. Da er dem enkel einen gruss an sie aufträgt und die geschichte den auszug Abū Saʿīds aus Nēšābūr gegen ende seines lebens beschreibt, war er vielleicht damals verwitwet. Vielleicht wurde damals der haushalt in Mēhana von dieser schwiegertochter, der frau Abū Ṭāhirs, geführt. Vgl. hiernach 388, anm. 38.

[5] *Asrār* 149, 9 (Abū Ṭāḥir)/Shuk. 178, 12 (Muẓaffar)/Landolt 91b, apu (Muẓaffar).

[6] Hier 352-353.

[7] Nafīsī: *Suḫanān-i manẓūm*, 22. Kadkanī: *Ḫānadān*, 244 pu, 252. Subkī: *Ṭabaqāt* 5, 308, im abdruck aus *Ṭabaqāt wusṭā*, hier 391.

[8] *Asrār* 209/Shuk. 250, 10-18.

[9] *Asrār* 215/Shuk. 259, 16-260, 4 (wo Mufḍil vokalisiert ist).

[10] Ṣarīfīnī 135a, 11-14. Kadkanī 251.

Der zweitjüngste war, wie es scheint, Abū ʿAlī al-Muṭahhar. Dieser kam erst auf die welt, als sein ältester bruder schon erwachsen war[11].

Der mittlere war Abū l-ʿAlāʾ Nāṣir. Dieser begab sich laut *Asrār* wegen krankheit einmal von Mēhana nach Ṭōs zum arzt. Als es ihm besser ging, wallfahrte er in Ṭōs zu den scheichen, die auf dem friedhof Safālaqān begraben lagen. In der nacht darauf erschien ihm sein verstorbener vater Abū Saʿīd im traum und rezitierte voller eifersucht den vierzeilervers:

Du hast tibetischen moschus und frische ambra.
Geliebter, schau nicht nach anderen düften aus!

Sofort soll er nach Mēhana zurückgekehrt, aber noch im gleichen monat gestorben sein[12]. Nach ʿAbdalġāfir war Nāṣir schüler seines vaters, studierte aber auch in Bagdad, im Ḥiǧāz und in Nēšābūr, und hörte hier im jahr 450/1058 bei Qušayrī ein diktatkolleg. Er starb 491/1098 in Mēhana[13].

Der zweitälteste war Abū l-Wafāʾ al-Muẓaffar[14]. Ǧullābī bezeichnet ihn als einen hoffnungsvollen ṣūfī[15].

Der älteste war Abū Ṭāhir Saʿīd (400-479/1009-1086)[16], nach dem Abū Saʿīd seine kunya hat. Er wird vom verfasser der *Asrār* sichtlich bevorzugt. Sowohl der verfasser der *Asrār* wie der der *Ḥālāt* sind seine urenkel. Eine geschichte in den *Asrār* bemüht sich zu zeigen, dass Abū Ṭāhir schon als kleines kind der erwählte liebling und nachfolger seines vaters war. Der knabe habe seinen vater, der für mehrere tage zu asketischen übungen in der einsamkeit von zu hause fortgegangen war, überall gesucht, bis er ihn gefunden habe. Abū Saʿīd habe ihm darauf gerührt versichert: »Da du so nach mir verlangst,

[11] *Asrār* 46/Shuk. 48, 9 (hat Muẓaffar)/hs. Landolt 26a, 12 (Muṭahhar). Vorläufig ist nicht zu entscheiden, welcher name richtig ist. Bei seiner geburt war sein ältester bruder zu geschäften in Nasā.

[12] *Asrār* 383-384/Shuk. 477, 22-478, 6. Hs. Landolt 249b, hat Safālaqān. Shukovski setzt 478, 1 Safālaʾān in den text

[13] Ṣarīfīnī 136a, 13-18. Kadkanī 251.

[14] *Asrār* 350/Shuk. 438, 17. *Ḥālāt* 106/Shuk. 61, 16.

[15] *Kašf ul-maḥǧūb* 216, 7-8/Nicholson 174. Das spricht gegen Ḥabībīs these, dass der *Kašf* erst nach Anṣārīs tod (481/1089) geschrieben worden sei. Hier 10.

[16] Nach *Asrār* 373 ult-374, 2/Shuk. 468, 11-13 war Abū Ṭāhir beim tod seines vaters 440 im alter von 40 jahren und hatte dann noch weitere 40 jahre zu leben. Er sei 480 gestorben. Das todesdatum wird von ʿAbdalġāfir: *Siyāq*, 24b, 2/Ṣarīfīnī 68b, 20, korrigiert. Möglich, dass auch das geburtsjahr nicht genau stimmt. Vgl. hier 30 und 50. Nach *Tāriḫ-i Banākatī* 199 ult-200, 1 war Abū Ṭāhir beim tod seines vaters 10 jahre alt, also 430/1038-9 geboren, was unmöglich ist, und starb 480/1087 (Kadkanī 246, 4-6).

sollst du im diesseits, im grab und im paradies bei mir bleiben«[17]. Als der junge eines tages in der schule prügel bekommen habe, habe Abū Saʿīd dem lehrer die botschaft zugesandt: »Wir wollen aus ihnen keine koranleser (*muqrī*) und keine autoritäten (*imām*) machen. Sie sollen einfach im ritualgebet zurechtkommen. Sei vorsichtig: Sie sind die zarten geschöpfe gottes! Gott hat sie mit seiner huld genährt und mit seiner huld erschaffen. Pass auf, dass du mit ihnen nicht hart verfährst!«[18] Alle quellen, selbst ʿAbdalġāfir, deuten an oder sprechen es unverblümt aus, dass Abū Ṭāhir nicht gern in die schule ging. Als er dann einmal als erster dem vater melden konnte, dass gäste im anzug seien, durfte er sich etwas wünschen und wünschte, nicht mehr in die schule gehen zu müssen. Der vater habe ihn aus der schule genommen und in den dienst der derwische gestellt, ihm aber ans herz gelegt, wenigstens sure 48 auswendig zu lernen, was ihm dann später, wie die legende berichtet, zustatten gekommen sein soll[19]. Dass Abū Ṭāhir so ungebildet war, scheint übertrieben. Er hatte jedenfalls einiges aus dem koran gelernt[20] und war des arabischen so mächtig, dass er arabische bittgebete sprechen und arabische briefchen, die ihm sein vater schrieb, lesen und verstehen konnte[21]. Obwohl er früh die rechte hand seines vaters war und in der hauptsache sich um die derwische und besuche des scheichs kümmerte, lernte er doch auch von seinem vater und andern ḥadīṯ[22]. Einmal schickte ihn der scheich zum eintreiben von geld für eine schuldentilgung nach Nasā. Dabei zog sich Abū Ṭāhir ein fussleiden zu, das erst nach der wallfahrt zum grab eines dort bestatteten heiligen wieder verschwand[23]. Der vater hatte ihn für die reise mit einem bittgebet ausgerüstet[24]. Als »diener der derwische« musste er, wenn einladungen stattfinden sollten, mit Ḥasan-i Muʾaddib, dem leibdiener des scheichs, auch sonst etwa für geld sorgen[25]. In Nēšābūr als noch bartloser, hübscher junge soll er das herz eines derwischs entfacht haben und ein anmutiger tafeldiener oder tafelmajor gewesen

[17] *Asrār* 374/Shuk. 468, 14 ff.

[18] Vgl. Aflākī 791, 9-15: Mawlānā will seinen sohn Sulṭān-i Walad nur sanft angefasst haben.

[19] *Asrār* 371-372/Shuk. 465, 19 ff. *Ḥālāt* 122-124/Shuk. 70, 19-71. *Siyāq* 24a, 17-20. Im auszug Ṣarīfīnis 68b, 14-20 weggelassen.

[20] *Asrār* 226-227/Shuk. 273, 19-274, 8.

[21] *Asrār* 46 pu; 334; 337/Shuk. 48, 11-12; 421, 14-422, 3; 425, 11-16.

[22] *Siyāq* 24a, 12-24b, 1. Ṣarīfīnī 68b, 14-20. Kadkanī 245.

[23] *Asrār* 46; 334/Shuk. 48, 5-49, 3; 421, 14-422, 3.

[24] *Asrār* 334, unten/Shuk. 421, 14-422, 3.

[25] *Asrār* 164-166/Shuk. 198, 12-201, 11. *Ḥālāt* 63-67/Shuk. 37, 15-39, 16.

sein[26]. In Nēšābūr wahrscheinlich zu einem andern male erhielt er bei einer samā'veranstaltung den anstoss, auf die pilgerfahrt zu gehen, und Abū Sa'īd sah sich veranlasst mitzureisen. Doch schon nach Dāmġān, also an der westgrenze Ḫurāsāns, verging ihnen die lust, und sie kehrten um. Auf dieser reise besuchten sie Abū l-Ḥasan-i Ḫaraqāni[27]. Eine türkische sklavin, die Abū Sa'īd erhalten hatte, schenkte er seinem sohn Abū Ṭāhir, und als sie — angeblich — darüber keine besondere freude zeigte, tröstete er sie: »Auch Abū Ṭāhir ist ein stück von mir«[28]. Abū Ṭāhir war am sterbebett Abū Sa'īds anwesend[29].

Von keinem der erwähnten familienangehörigen des scheichs wird gesagt, dass er formell in die ṣūfik aufgenommen worden sei. Von seinen söhnen heisst es nur, dass sie bei ihrem vater in die schule gingen und den ṣūfiyya gedient hätten, und sie werden selber als ṣūfiyya bezeichnet[30]. Wenn in *Asrār* und *Ḥālāt* ausser Abū Ṭāhir keiner der söhne als schüler des scheichs und diener an seinem werk erwähnung findet und sie nur in einer liste, die der scheich diktiert haben soll, als mitträger des ṣūfischen vermächtnisses Abū Sa'īds aufgezählt werden[31], so zeigt das deutlich, dass hier eine tradition vorliegt, die sämtliche abkömmlinge Abū Sa'īds hinter die linie Abū Ṭāhirs zurücktreten lassen will. Aus dem schweigen über eine formelle aufnahme in die ṣūfik darf auf keine sonderbehandlung der familienangehörigen geschlossen werden. Dafür sind die quellenangaben allgemein zu lückenhaft. Abū Sa'īd soll gesagt haben, verwandte, die nicht solidarisch an seinem werk mitarbeiteten, gälten ihm nichts und einen weit entfernt wohnenden, der ṣūfisch tätig sei, betrachte er als verwandten[32].

Ein ṣūfī namens Muḥammad b. Abī Ǧamra, der um 700/1300 in Ägypten gestorben sein soll[33], gab grundsätzlich der ehefrau, dem sohn und dem diener eines scheichs die wenigsten chancen, etwas zu werden. Die ehefrau wähne zu oft, ihr gatte brauche sie, vom

[26] *Asrār* 91/Shuk. 104, 16 ff.
[27] *Asrār* 146 ff/Shuk. 175 ff.
[28] *Asrār* 252-253/Shuk. 312, 14-313.
[29] *Asrār* 356/Shuk. 446, 8 ff. *Ḥālāt* 108-110/Shuk. 62, 17-64, 7.
[30] *Siyāq*/Ṣarīfīnī, in den entsprechenden artikeln.
[31] *Asrār* 350/Shuk. 438, 13-439, 11. *Ḥālāt* 106/Shuk. 61, 14-21.
[32] *Asrār* 311, 1-3/Shuk. 391, 13-16.
[33] Yūsuf b. Ismā'īl an-Nabhānī: *Ǧāmi' karāmāt al-awliyā'*, Kairo 1329, 1, 136 (aus Munāwī), meint mit Ibn Abī Ḥabra wohl einen Ibn Abī Ǧamra. Über unsern Ibn Abī Ǧamra zitiert er ib. 1, 171, zwei zeilen aus Ša'rānī. Weiteres hier 10, anm. 72. und 471.

geschlechtlichen her gesehen. Dabei könnte gerade sie wegen ihres dauernden zusammenseins am meisten von ihm profitieren. Der sohn erfahre zu früh ehrenbezeugungen von seiten der novizen seines vaters, indem sie ihm die hand küssten und seinen segen suchten, wodurch stolz und machtsucht in ihm aufkeimten. Dabei könnte gerade er seinen vater noch übertreffen. Der diener sehe den scheich zu viel bei den alltäglichen menschlichen bedürfnissen und verliere darum allzu leicht den respekt vor ihm. Dabei könnte gerade der diener mehr lernen vom scheich als alle andern [34].

Enkel

Abū Sa'īd erfreute sich auch des anblicks einiger enkel. Jedem sohn und enkel, den man ihm sofort nach der geburt brachte, damit er ihm, wie es das gesetz empfahl [35], den gebetsruf ins ohr sage, forderte er statt dessen auf, ṣūfī zu werden (*in ḥadīṯ*) [36]. Mit namen werden nur wieder kinder Abū Ṭāhirs genannt: eine tochter Fāṭima [37], schon nicht mehr als kleinkind, und ein sohn Abū l-Fatḥ Ṭāhir, der im dienste seines grossvaters heranwuchs, offenbar in der grossfamilie [38], von ihm einmal ein zu einem ṣūfī passendes kleidungsstück geschenkt bekam [39], mit ihm, dem grossvater, in Mēhana und Nēšābūr sich aufhielt und manches von Abū Sa'īd berichtet [40]. Er und dann seine nachkommen bewahrten jenes stück von Abū Sa'īds flickenrock auf, das dieser in der verzückung einmal mit dem zeigefinger durchbohrt hatte [41]. Dieser enkel Abū Sa'īds war bei dessen letzter übersiedlung von Nēšābūr nach Mēhana 17-18 jahre alt [42] und marschierte am schluss der kolonne von 40 beladenen eseln, die je von einem derwisch getrieben wurden. Abū Sa'īd beobachtete den auszug am stadttor und kümmerte sich um jeden treiber und jede ladung. Er fragte Abū

[34] Ša'rānī: *Aṭ-ṭabaqāt al-kubrā*, nr 282, Kairo 1954, 1, 160-161.

[35] Ibn Qayyim al-Ǧawziyya: *Tuḥfat al-mawdūd bi-aḥkām al-mawlūd*, Bombay 1961, 15-16 (kap. 4). Th. W. Juynboll: *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden-Leipzig 1910, 161.

[36] *Asrār* 303 unten/Shuk. 382, 6-9.

[37] *Asrar* 225/Shuk. 272, 13.

[38] *Asrār* 179 unten/Shuk. 217. Auch Fāṭima war in seinem haus (vorige anmerkung). Gegen ende von Abū Sa'īds leben könnte, falls er verwitwet gewesen sein sollte, der haushalt in die hände seiner schwiegertochter, der gattin Abū Ṭāhirs, übergegangen sein. S. hier 384, anm. 4.

[39] *Asrār* 227-228/Shuk. 275, 5-14.

[40] *Asrār*, index.

[41] *Asrār* 217-218/Shuk. 262, 5-263, 4.

[42] *Asrār* 159 ult/Shuk. 192, 12.

l-Fatḥ : »Wo ist deine ladung?« Er antwortete : »Ich gehe zu fuss«. Der scheich liess seiner mutter ausrichten, dass er etwas später in Mēhana eintreffen werde. Abū l-Fatḥ schmiegte ihm das gesicht in den fussrücken und folgte dann der karawane. Abū l-Fatḥs mutter war jene türkische sklavin, die der scheich seinem sohn Abū Ṭāhir geschenkt hatte[43]. Da Abū Sa'īd 440/1049 starb, muss dieser enkel spätestens um 420/1029 geboren sein. Da Abū Sa'īd sein beileidsschreiben zum tod des Abū Muḥammad 'Abdallāh al-Ǧuwaynī 438/1047 in Nēšābūr von Mēhana aus entsandte[44], kann sein endgültiger auszug aus Nēšābūr spätestens in eben diesem jahr 438/1047 stattgefunden haben. Aus den arabischen quellen erfahren wir, dass Abū l-Fatḥ nicht nur bei seinem grossvater, sondern auch bei Qušayrī, bei Abū l-Faḍl as-Sahlakī in Basṭām, bei Aḥmad b. al-Ḫiḍr, genannt Ḫāmōš, in Qazwīn und anderen unterricht genossen, die pilgerfahrt nach Mekka gemacht hat und weit in der welt herumgekommen ist. Gegen ende seines lebens nahm sein augenlicht ab, er hielt sich gern in Nēšābūr auf, starb aber 502/1109 in Mēhana[45]. Bei der beschreibung von Abū Sa'īds auszug aus Nēšābūr sprechen die *Asrār* ausdrücklich von »söhnen und enkeln« im plural. Das geburtsjahr von Abū l-Fatḥs bruder Abū Sa'd As'ad b. Sa'īd, der ein eifriger ḥadīṯsammler war und 507/1114 starb, kennen wir nicht. Er kann nicht erst, wie es bei Sam'ānī heisst, 454/1162 geboren sein[46]. Der zweite bruder, von

[43] *Asrār* 253 oben/Shuk. 313, 9. Verderbt ist *Asrār* 368, 2/Shuk. 462, 19: »Ḫwāǧa Abū l-Fatḥ, der der sohn des scheichs von der tochter Šōkāns war, sass mit dem vater zusammen im konvent«. Šōkān ist ein ort, und Abū l-Fatḥ war kein sohn Abū Sa'īds. Ausserdem berichtet Abū l-Fatḥ eine geschichte von Abū Sa'īds tod. Dieser kann also nicht zugehört haben. Hs. Landolt 238a, 11-12 liest: »Ḫwāǧa Abū l-Futūḥ, der der enkel (*nabīra*) des scheichs war, sass in Šōkān mit dem vater zusammen«. Es könnte sich um Abū l-Futūḥ Mas'ūd b. al-Faḍl al-'Āmirī handeln (vgl. hier 391).

[44] *Asrār* 338/Shuk. 426, 17-427, 3. Im text falsch: Muḥammad b. 'Abdallāh. Der name ist in den *Asrār* mehrfach falsch.

[45] *Siyāq* 80 b, 5-14/Ṣarīfīnī 77a, 21-77b, 3 (falsch: Ṭāhir b. Muḥammad b. Sa'īd). Subkī nr 807 (7, 113-114). Rāfi'ī 119 (in der lebensbeschreibung von Rāfi'īs vater), 333. Kadkanī 247.

[46] Sam'ānī: *Muntaḫab*, 48b-49a. Yāqūt: *Mu'ǧam*, s.v. Mayhana. Kadkanī 248-249. Namensformen wie Abū Sa'īd As'ad und Abū As'ad As'ad sind falsch. Die richtigkeit von Abū Sa'd ergibt sich aus Muḥammad b. Muṭahhar: *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa*, 95, wo sein sohn Sa'd vorkommt, und aus Sam'ānī: *Muntaḫab*, 48b (falsch : Abū As'ad), 130b, 238a, sowie 195b, wo sein enkel Luṭfallāh b. Sa'd genannt wird. Das geburtsdatum 454/1162 stösst sich mit der mitteilung Sam'ānīs, dass As'ad seinen grossvater Abū Sa'īd gehört habe, mehr als 14/13 jahre nach dessen tod! Unmöglich ist das geburtsdatum auch, wenn er, wie Sam'ānī behauptet, bei Abū Sa'īd Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad al-Ḫaššāb (gest. 456/1064) und bei Abū 'Uṯmān Sa'īd b. Muḥammad b. Nu'aym al-'Ayyār (gest. 457/1065) unterricht genossen hat. Mit Qušayrī (gest. 465/1074) wird es etwas knapp. Entweder stimmen diese mitteilungen nicht oder das geburtsdatum ist falsch.

dessen existenz wir wissen, war Abū l-ʿIzz al-Muwaffaq b. Saʿīd[47]. Er ist 488/1095 gestorben[48], sein geburtsjahr ist ebenfalls unbekannt.

Die »zehn personen«

Die schon früher besprochenen sogenannten »zehn genossen« kommen nur in den *Asrār* vor und sind dort zehn männer aus der schar der jünger, die Abū Saʿīd nach seinem tod in verschiedene gegenden geschickt haben soll, wo sie dann für seine sache, die ṣūfik, geworben hätten und berühmt geworden seien. Wir haben gezeigt, dass Abū Saʿīd mit dem plan dieser aussendung kaum etwas zu tun hatte, dass aber das vorstellungsschema schon sehr bald nach seinem tod in den köpfen seiner anhänger gelebt haben kann[49]. Davon sind zu unterscheiden die sogenannten »zehn personen« (*dah tan*). Diese stehen sowohl in den *Asrār* als auch in den *Ḥālāt* und sind zehn männer aus Abū Saʿīds familie. Abū Saʿīd habe kurz vor seinem tod ihre namen aufschreiben lassen und vorausverkündet, dass solange einer dieser zehn am leben sei, die spuren (seines werkes) bestehen würden und nach gott gesucht werde, dass dann aber nach dem tod des letzten dieser zehn »diese sache« (*īn maʿnē*) untergehen werde[50].

Die »zehn personen« setzen sich zusammen aus den 5 genannten söhnen Abū Saʿīds:

Abū Ṭāhir Saʿīd (400-479/1009-1086)
Abū l-Wafāʾ al-Muẓaffar
Abū l-ʿAlāʾ Nāṣir (gest. 491/1098)
Abū ʿAlī al-Muṭahhar (geboren nach rund 415/1024)[51]
Abū l-Baqāʾ al-Mufaḍḍal (gest. 492/1099)

Weiter aus den 3 enkeln, alles söhnen Abū Ṭāhir Saʿīds:

Abū l-Fatḥ Ṭāhir (etwa 420-502/1029-1109)
Abū Saʿd Asʿad (gest. 507/1114)
Abū l-ʿIzz al-Muwaffaq (gest. 488/1095)

Wahrscheinlich stimmen die mitteilungen. In *Ḥālāt* 81; 97/Shuk. 47, 3-4; 56, 3-4, überliefern Abū Saʿd Asʿad und sein bruder Abū l-Fatḥ (an der zweiten stelle falsch Abū l-Futūḥ) profetensprüche aus dem munde Ḫaššābs.

[47] *Asrār* 350/Shuk. 439, 5-6. *Ḥālāt* 106/Shuk. 61, 17 (nur Muwaffaq, mit verderbnis).

[48] Samʿānī: *Muntaḫab*, 23b. Rāfiʿī 503. Kadkanī 248.

[49] Hier 364-369.

[50] *Asrār* 350/Shuk. 438, 13-439, 11. *Ḥālāt* 106/Shuk. 61, 14-21. Ibn Tūmart soll später über den vierten seiner »zehn« erwählten, Fāṣka alias ʿUmar Intī, vorverkündet haben, dass es so lange gut gehen werde, als dieser mann oder einer seiner nachkommen leben werde; Marrākušī: *Muʿǧib*, ed. Dozy, 245.

[51] Nachdem sein ältester bruder Abū Ṭāhir Saʿīd erwachsen geworden war (hier 385).

Und schliesslich aus 2 männern, die nicht mehr Abū Sa'īds namen tragen:

Abū l-Farağ al-Faḍl b. Aḥmad al-'Āmirī und dessen sohn
Abū l-Futūḥ Mas'ūd b. al-Faḍl.

Es steht zu vermuten, dass die beiden zuletzt genannten männer, vater und sohn, über die tochter Abū Sa'īds mit der familie verwandt sind. Sa'īd-i Nafīsī dachte, dass Abū l-Farağ al-Faḍl der gatte von Abū Sa'īds tochter und Abū l-Futūḥ Mas'ūd ihr sohn gewesen sein könnte[52]. Eine stelle in Subkīs *Ṭabaqāt wusṭā* will durch vokalisierung zum ausdruck bringen, dass al-Faḍl ein enkel (*ḥāfid*) Abū Sa'īds, also der sohn seiner tochter, gewesen sei[53]. Dann wäre Mas'ūd urenkel Abū Sa'īds. Da Mas'ūds eigener enkel Abū l-Muẓaffar Sa'd b. Muḥammad b. Abī l-Futūḥ Mas'ūd b. al-Faḍl al-'Āmirī al-Mīhanī aṣ-Ṣūfī 549/1154 in Marw von den ġuzz gequält und umgebracht worden ist[54], hat es eher den anschein, dass al-Faḍl der schwiegersohn und erst Mas'ūd der enkel Abū Sa'īds gewesen ist. Vielleicht stammte Abū l-Makārim Muḥammad b. al-Faḍl b. al-Faḍl (sic) aš-Šayḫī, der in Qazwīn bei Aḥmad b. Ismā'īl al-Qazwīnī aṭ-Ṭālqānī (gest. 590/1194) ḥadīṯ hörte und als ṣūfī aus der nachkommenschaft Abū Sa'īd b. Abī l-Ḫayrs bezeichnet wird[55], von unserm al-Faḍl ab.

Die namenliste dieser »zehn personen« wird entweder zur lebenszeit eines dieser zehn, insbesondere dessen, der zuletzt gelebt hat, oder wenn sein tod mit einem niedergang des von Abū Sa'īd geschaffenen unternehmens zusammentraf, erst nachher aufgestellt worden sein. Da wir darüber mangels daten nicht entscheiden können, ist ein weiteres wort, das Abū Sa'īd noch gesagt haben soll, davon zu trennen. Abū Sa'īd will auf die frage an gott, wie lange »diese sache« bleibe, die antwort erhalten haben: 100 jahre, dann wird nichts mehr da sein[56].

Das wäre, von seinem tod an gerechnet, bis 540/1145-6. In der tat wurden in dieser zeitspanne am grabe des scheichs zu Mēhana regelmässig die gemeinsamen ritualgebete abgehalten, fand morgens und abends eine speisung statt, wurde jeden morgen am grab der koran durchrezitiert, brannten jede nacht bis zur morgendämmerung

[52] *Suḫanān-i manẓūm*, einleitung 22. Vgl. die verderbte stellte hier 389, anm. 43.
[53] Subkī 5, 308, anmerkung, zeile 3-4. Kadkanī 252. Hier 384. Nach Dozy kann *ḥāfid* allerdings auch schwiegersohn (gendre) heissen.
[54] Sam'ānī: *Muntaḫab*, 109b. Kadkanī 252.
[55] Rāfi'ī 148. Kadkanī 254.
[56] *Asrār* 351, 1-5/Shuk. 439, 12-17. *Ḥālāt* 106 unten-107/Shuk. 61, 21-62, 4.

kerzen und wurde morgens und abends koran (*tartīb-i muqriyān*) gelesen[57], und mehr als hundert personen, nachkommen des scheichs und novizen, waren am grab. Der ḫwārazmšāh Atsēz, der 536/1141 die niederlage Sanǧars gegen die qarā ḫiṭāy ausnützte und die gegend von Mēhana brandschatzte, verschonte den ort, wurde von den nachkommen Abū Sa'īds begrüsst und von einem cousin des verfassers der *Asrār*, dem verfasser der *Ḥālāt*, über die wundertaten und exerzitien Abū Sa'īds belehrt[58]. Das war noch vor der katastrofe, vor ablauf der 100 jahre. Da die voraussage Abū Sa'īds über die hundertjährige dauer seines werks und wohl der ṣūfik überhaupt in jener gegend schon in den *Ḥālāt* vorkommt, der verfasser der *Ḥālāt* aber 541/1147 gestorben ist und seine schrift wohl einige zeit vorher abgeschlossen hatte, stünde an sich der annahme nichts im wege, dass Abū Sa'īd so etwas gesagt hat. Nur darf man die zahl hundert vielleicht nicht genau nehmen. Abū Sa'īd könnte, in einer pessimistischen anwandlung und mit realistischer einschätzung der zeitläufte, vielleicht auch unter dem eindruck der starken lebensverengung, die sein rückzug in das armselige Mēhana mit sich gebracht hatte, einfach gemeint haben: »Eine innere stimme sagt mir: In etwa hundert jahren wird unsere ṣūfik abgewirtschaftet haben«. Auf der andern seite wird man den verdacht nicht los, dass die angebliche voraussage in wirklichkeit einen bereits erfolgten zusammenbruch widerspiegelt, also in den *Ḥālāt* vielleicht interpoliert ist. Ich möchte dies nicht behaupten, aber es wäre nicht ganz ausgeschlossen.

Zuversichtlicher klingt eine andere voraussage, die ebenfalls Abū Sa'īd in den mund gelegt wird und an der sich der niedergeschlagene verfasser der *Asrār* angesichts der trostlosen lage seiner zeit wiederaufrichtet. Danach soll Abū Sa'īd zweierlei vorverkündet haben. Erstens: Nach mir wird nach über 100 jahren, variante: nach 500 jahren, einer von mir, der wie ich und doch nicht wie ich ist, diese sache wieder zu neuem leben bringen. Zweitens: 100 jahre werde ich selbst diener (der derwische) sein, 100 weitere jahre werden es meine nachkommen sein, und das wird 1000 jahre halten[59]. Diese beiden

[57] Dass nicht samā', sondern koranlesung gemeint ist, geht aus *Asrār* 377, 13-14/Shuk. 471, 22-23 hervor.

[58] *Asrār* 384-386/Shuk. 478-480.

[59] *Asrār* 352, 6-10/Shuk. 441, 9-14. Hs. Landolt 228a, 9 hat: 500 jahre. Mit den 100 jahren, in denen Abū Sa'īd selbst diener bleiben werde, ist seine eigene lebenszeit gemeint. Deutlich eine runde, nicht genau zu nehmende zahl.

profezeiungen widersprechen einander, aber sie brauchen nicht unecht zu sein.

Die widersprüche gehen noch weiter: Hat Abū Sa'īd auf der einen seite eine zunahme der ṣūfiyya vorausgesagt[60], so sieht er andererseits das ende der ṣūfik schon unmittelbar bevorstehend. Er soll am schluss seines lebens jeden tag in der versammlung gesagt haben: »Muslime, eine gottnot (*qaḥṭ-i ḫudāy*) bricht aus«[61]. Ganz am schluss wandte er sich an die versammelten und sprach: »Eine gottnot ist ausgebrochen, eine gottnot ist ausgebrochen, eine gottnot ist ausgebrochen. Früher gab es brot- und wassernot. Jetzt ist gottnot. Seht mich an! Mit mir ist diese sache zu ende«[62]. Er soll seinen getreuen in Mēhana anweisungen zum überleben gegeben und hinzugefügt haben: »Achtet darauf, dass euch von diesen vier (genannten) grundregeln nichts entgeht, denn es ist ende. Nichts mehr ist da, und was noch da war, ist auch schon dahingegangen. Mit mir ist diese sache zu ende«[63]. Das pendel der gegensätzlichen äusserungen schlägt noch stärker aus. Identifiziert er einerseits gottes armee in Ḫurāsān, die in einem angeblichen profetenwort erwähnt ist, mit den ṣūfiyya und verspricht sich von diesen die eroberung der ganzen welt[64], so beklagt er auf der andern seite, dass schon zu seinen lebzeiten die schlacht verloren sei: »Eine gottnot ist ausgebrochen, eine gottnot ist ausgebrochen!« Er fragte jede karawane, ob nicht gesinnungsgenossen von ihm bei ihr gewesen seien, die den flickenrock hätten anziehen wollen[65], und sah um sich nur eine ungeheure leere: »Ich sehe von osten nach westen, wie ihr auf einen teller niederseht und alles, was darauf ist, wahrnehmt. So blicke ich immerfort hin und schaue, ob es irgendwo jemand gibt, der sich mit dieser sache befasste. Aber ich sehe: sie ist zu ende. Hier ist sie zu ende gegangen. Wäre irgendwo auf der welt einer oder gar eine gruppe, die sich dafür interessierte, so wäre es eine religiöse pflicht für mich, auf dem bauch dorthin zu kriechen«[66]. Falls die worte echt sein sollten,

[60] Hier 318.
[61] *Asrār* 347, 11-12/Shuk. 435, 2-3. *Ḥālāt* 102, 1-2/Shuk. 59, 5-6.
[62] *Asrār* 348, 15-17/Shuk. 436, 8-10.
[63] *Asrār* 350 oben/Shuk. 438, 7-12.
[64] *Asrār* 267, 10-13/Shuk. 333, 3-7. Vor seinem zweiten krieg gegen die christen 592/1196 sagte der almohade Abū Yūsuf Ya'qūb von den frommen, die vor ihm zusammengekommen waren: »Die sind die armee, nicht jene (= die soldaten)«; 'Abdalwāḥid al-Marrākušī: *Al-mu'ǵib fī talḫīṣ aḫbār al-maǵrib*, ed. R.P.A. Dozy, Leiden 1847, 208.
[65] *Asrār* 311, 4-5/Shuk. 392, 16-18.

brächten sich in ihnen wieder die bekannten schwankungen von Abū Sa'īds seele zum ausdruck. In der pessimistischen gegenwartsbetrachtung und im schwarzen zukunftsbild wäre nach bekanntem modell die »gute alte zeit« beschworen, die es nie gegeben hat[67], hier zuweilen mit einschluss einer guten gegenwart, die im scheich selber vertreten wäre. In einem zwielichtigen wort, in dem Abū Sa'īd mitgemeint sein kann, bricht die vorstellung von den besseren alten deutlich durch: seine anhänger sollen sich — so rät er — am jüngsten tag nicht als muslime, gläubige oder ṣūfiyya bezeichnen, sondern sich bescheiden als die minderen hinstellen und den wunsch aussprechen, nunmehr mit den grösseren, die vor ihnen gelebt hätten, zusammengeführt zu werden[68]. Und die düstere zukunft malte er in einer versammlung in den schwärzesten farben: »Eine zeit wird kommen, in der keiner an einer (ṣūfī-) stätte (*ǧāygāh*, *ḫānaqāh*) ein jahr ruhig sitzen, keiner in einer klause (*ṣawma'a*) fünf monate (var. tage) eine stille bleibe finden und keiner in einer moschee einen tag wird rasten können. Man wird diese zeit zusammenrollen«[69].

Abū Ṭāhir als nachfolger

Die zwei teile, aus denen sich die gefolgschaft Abū Sa'īds zusammensetzte, werden in den *Asrār* oft deutlich bezeichnet durch die wendung »söhne und novizen«[70], einmal auch »die söhne und der haufe (*ǧam'*)«[71]. Nur an einer stelle werden offenbar absichtlich beide gruppen zusammengefasst in der anrede »familie Abū l-Ḫayrs« (*yā āl Abī l-Ḫayr*)[72]. In den versammlungen sassen die söhne (und nachkommen) auf dem hochsitz rechts vom scheich[73], falls sich das der schriftsteller nicht einfach in der fantasie so ausgemalt hat. Denn die geschichte, in der das steht — der abschied von Nēšābūr — ist beherrscht von dem gedanken, dass Abū Sa'īds familienbindung stärker

[66] *Asrār* 311, 16-20/Shuk. 392, 11-15. Wörtlich »auf der seite«.

[67] Richard Gramlich: *Vom islamischen Glauben an die »gute alte Zeit«*, Islamwissenschaftliche Abhandlungen, Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag, Wiesbaden 1974, 110-117.

[68] *Asrār* 347-348/Shuk. 435, 1-11. *Ḥālāt* 102/Shuk. 59, 5-13.

[69] *Asrār* 235, apu-ult/Shuk. 286, 16-19.

[70] *Asrār* 355, 13; 356, 13/Shuk. 445, 1; 446, 3.

[71] *Asrār* 165, 9/Shuk. 199, 15.

[72] *Asrār* 316, 4 v.u./Shuk. 399, 3/hs. Landolt 208a, 11-12. Hiervorn 140. Möglicherweise sind auch bloss die familienmitglieder, vielleicht auch übertragen bloss die jünger so angesprochen. Abū Sa'īd nannte ja einmal jemand, der für ihn arbeite und für die ṣūfische sache sich einsetze, seinen »verwandten«; hier 387.

[73] *Asrār* 160, 7-8/Shuk. 193, 6-7. Zu den versammlungen hier 347.

war als seine innere beziehung zu den novizen. Der erzähler ist Abū Sa'īds enkel, seine gewährsleute waren Abū Sa'īds leibdiener. Abū Sa'īd soll beim anblick der leeren plätze im verlassenen konvent zu Nēšābūr bemerkt haben, seine kinder seien halt doch seine herzkäfer, er könne nicht ohne sie dableiben, worauf seine novizen und die leute in Nēšābūr traurig geworden seien[74]. Die unterscheidung zwischen söhnen (nachkommen) und novizen wird auch nach Abū Sa'īds tod beibehalten[75].

Es ist sehr natürlich und hundertfach bezeugt, dass die führung einer derwischgemeinschaft nach dem tode des scheichs auf ein mitglied seiner familie oder seiner verwandtschaft übergeht. 'Alī-i Būzǧānī, der historiker der familie Aḥmad-i Ǧāms, stellt 929/1523 folgende überlegungen über die engen beziehungen der scheiche zu ihrer familie an: Der geist eines scheichs ist seinen kindern und enkeln in besonderem masse zugewandt. Gerade bei Aḥmad-i Ǧām (gest. 536/1141) ist das der fall, und seine sorge umfasst alle seine nachkommen, selbst den äusserlich verkommenen Muḥammad-i Ḫalwatī. Eine theorie — so Būzǧānī — schätzt das mass der anteilnahme an seinen kindern bei einem verstorbenen scheich noch höher als bei einem lebenden ein. Mawlānā gab — immer nach Būzǧānī — zwei bindungen zur welt zu, eine zum eigenen körper, die andere zu seinen kindern. Dies verpflichtet, nach Būzǧānī, zur verehrung der nachkommen eines scheichs. Būzǧānī zitiert einen brief, den Zayn ud-dīn Abū Bakr-i Tāyabādī an Timur geschrieben hat und in dem er die hochhaltung der heiligen männer als ein unerlässliches mittel auch des politischen regierens hinstellt. Dazu gehöre auch die hochachtung vor deren nachkommen, selbst wenn diese im wissen und im tun nicht so hoch hinaufreichten. Abū Sa'īd b. Abī l-Ḫayr habe gesagt: »Die mich im leben nicht mehr wahrnehmen, sollen ihre zuneigung meinen kindern schenken. Das wiegt gleich viel, wie wenn sie mich erlebt und meine vorschriften auszuführen sich bemüht hätten«. Aḥmad-i Ǧām habe erklärt — und hier weitet sich der kreis so, dass er auch die novizen umschliesst —: Wenn jemand mit ehrlicher gewogenheit mich oder eines meiner kinder oder einen meiner novizen um meinetwillen grüsst, so lässt gott das mir zugute kommen. Der vater zweier waisenkinder, der nach sure 18, 82 »rechtschaffen« gewesen war und um dessentwillen ihnen der verborgene schatz unter der mauer zugänglich gemacht

[74] *Asrār* 160, 9-11/Shuk. 193, 10-11.
[75] *Asrār* 372, 12 (var.); 373, 10/Shuk. 467, 3; 467, 22.

wurde, ist nach einigen korankommentaren ein vorfahr im 6. glied rückwärts, nach andern ein noch älterer ahn gewesen. So weit der brief[76]. Aḥmad-i Ǧām aber habe an der tür der ka'ba gott gebeten, seine kinder teuer zu halten[77]. — Der hier beigezogene angebliche satz Abū Sa'īds scheint aus einem ruhmredigen ausspruch verdreht zu sein, den der verfasser der *Asrār* in folgender form von ihm mitteilt: »Glücklich, wer mich sieht, und glücklich, wer jemand sieht, der mich gesehen hat, bis ins siebente glied«[78], ein spruch, der keineswegs auf die verehrung bloss seiner kinder geht und der in arabischer fassung auch 'Abdalqādir al-Ǧīlānī (gest. 561/1166) zugeschrieben wird[79]. Ihm dürfte der satz des profeten zu gevatter gestanden haben: »Selig wer mich sieht und an mich glaubt, und selig wer an mich glaubt und mich nicht sieht«, der aus Ev. Joh. 20, 29 entliehen ist.

Verschwiegen werden gewöhnlich die materiellen erwägungen, die das verbleiben des besitzes und der direktion in der familie sowohl dem abgehenden wie den nachrückenden als wünschbar erscheinen lassen mochten.

Vierzehn jahre vor Abū Sa'īd, 426/1035, hatte der unverheiratet gebliebene Abū Isḥāq-i Kāzarūnī sein erbe dem schwiegersohn seines verstorbenen bruders vermacht[80], der dann als seinen nachfolger einen seiner söhne einsetzte. Als 536/1141 Aḥmad-i Ǧām starb, folgte ihm einer seiner vierzehn söhne, nämlich Burhān ud-dīn Naṣr, allerdings ohne dass überliefert wäre, dass Aḥmad ihn dazu ausersehen hätte[81]. Ihm folgte sein neffe, diesem dann sein sohn, dann sein enkel. Aḥmad ar-Rifā'ī (gest. 578/1182) hinterliess seine anstalt in Umm 'Abīda seinem neffen, Ṣafī ad-dīn al-Ardabīlī (gest. 735/1334) seinen konvent einem seiner söhne, ebenso Šāh Ni'matullāh-i Walī (gest.

[76] Der vollständige brief des Tāyabādī bei 'Abdulḥusayn-i Nawā'ī: *Asnād wa mukātabāt-i tāriḫī-i Īrān*, Teheran 1962, 1-3. Ich nehme an, das persische *pušt* »rücken« ist in diesem zusammenhang so viel wie das arabische *baṭn* »bauch«, und rechne wie bei diesem (s. hier 463, anm. 153). Im text steht, zwischen ihnen seien »sieben rücken« (*haft pušt*) gewesen.

[77] *Rawḍat ur-rayāḥīn* (verfasst 929/1523), 44-46.

[78] *Asrār* 390, 5-7/Shuk. 484, 8-9.

[79] Walther Braune: *Die Futūḥ al-ġaib des 'Abd al-Qādir*, Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Beihefte zu »Der Islam« 8, Berlin-Leipzig 1933, 18. Āḫundzāda (verf. 1350/1931), bei Fikrī-i Salǧūqī: *Mazārāt-i Harāt*, 1, 178/abgedruckt bei 'Azīz ud-dīn-i Wakīlī-i Fōfalzā'ī: *Taymūršāh-i Durrānī*, Kabul 1346, 531.

[80] *Firdaws ul-muršidiyya*, einleitung 17; 23.

[81] Muḥammad-i Ġaznawī: *Maqāmāt-i Žandapīl*, ed. Mu'ayyad, Teheran 1960, 190, 17-18. Heschmat'ullah Moayyad Sanandaji: *Die Maqāmāt des Ġaznawī*, diss. Frankfurt M 1959, 46. 'Alī-i Būzǧānī: *Rawḍat ur-rayāḥīn*, 52.

834/1431). Die nachfolge als leiter von zweigstellen (*ḫulafā'* im weiteren sinne) war jedoch meist nicht an das blaue blut eines gründers oder patrons gebunden.

Gegenbeispiele, also beispiele für die weiterführung einer zentrale durch nichtverwandte, bildet die nachfolge Ǧunayds durch Ǧurayrī (gest. 311-312/923-4), der sich durch sein geläutertes wesen und zuverlässiges wissen auszeichnete[82]. Es ist an den platz in einem zirkel gedacht. Im konvent zu Ramla folgte auf Sūsī (gest. 386/996-7) ein bekehrter trinker wegen seiner vorbildlichen haltung[83]. Weder dem scheich Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī (gest. 656/1258) noch Aḥmad al-Badawī (gest. 675/1276) folgte ein familienmitglied. Als 613/1216 Ibn aṣ-Ṣabbāġ in Qinā (Oberägypten) starb, ergriff man seinen sohn bei der hand und wollte ihm den sitz seines vaters anweisen. Doch der sohn nahm die hand des Abū Yaḥyā al-Qinā'ī (gest. 649/1252), liess ihn die stelle seines vaters einnehmen und gehorchte ihm als schüler[84]. Der unmittelbare nachfolger Sayf ud-dīn-i Bāḫarzīs (gest. 659/1261) in seinem konvent in Fatḥābād bei Buḫārā war keiner seiner söhne, sondern ein gewisser Laṭīf ud-dīn an-Nūrī[85]. Mawlānā (gest. 672/1273) ernannte zu seinem direkten nachfolger nicht seinen sohn Sulṭān-i Walad, sondern seinen vertrauten schüler Ḥusām ud-dīn[86]. Zāhid-i Gēlānī (gest. 700/1300-1) übergab seine pflanzstätte nicht seinem ältesten sohn Ǧamāl ud-dīn 'Alī, sondern Ṣafī ud-dīn-i Ardabēlī, mit dem er allerdings eine seiner töchter verheiratet hatte[87]. Ähnliche versetzungen in grossem stil und ausserhalb der ṣūfik, wie etwa die ablösung des Ibn Tūmart durch die mu'miniden[88], seien hier beiseite gelassen.

Es war also beides möglich: die frei gewordene stelle eines scheichs konnte grundsätzlich von einem verwandten oder von einem nichtverwandten besetzt werden. Im falle Abū Sa'īd scheinen die beiden leibdiener des scheichs in der tat eine gewisse gefahr bedeutet zu haben.

[82] Sulamī: *Ṭabaqāt*, 259, 9-10/Pedersen 253, 11-254, 1.

[83] Anṣārī 493-4. *Nafaḥāt*, artikel Abū Bakr as-Sūsī, 194.

[84] Udfuwī: *Aṭ-ṭāli' as-sa'id*, 743 unten.

[85] *Awrād ul-aḥbāb*, einleitung Afšārs, 2, 19-25; 27.

[86] Sulṭān-i Walad (Bahā' ud-dīn b. Mawlānā Ǧalāl ud-dīn Muḥammad b. Ḥusayn-i Balḫī): *Waladnāma*, ed. Ǧalāl-i Humā'ī, Teheran 1315, 122 ff. *Risāla-i Firēdūn* 142. Aflākī 746, 9-17. Badī' uz-zamān-i Furūzānfar: *Risāla dar taḥqīq-i aḥwāl u zindagānī-i Mawlānā Ǧalāl ud-dīn Muḥammad*, Teheran 1315, 115-116. Abdülbâki Gölpınarlı: *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, Istanbul 1953, 22.

[87] Erika Glassen: *Die frühen Safawiden nach Qāżī Aḥmad Qumi*, diss. Freiburg im Breisgau 1968, 123-128 (legendär dargestellt).

[88] Goldziher: *Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung*, ZDMG 41, 1887, 125.

Es wird ausdrücklich gesagt, dass der eine, Ḥasan-i Mu'addib, »nach dem tod des scheichs keinen dienst mehr an den derwischen versehen konnte. Abū Ṭāhir und seine söhne taten es, wie der scheich angedeutet hatte«[89]. Der scheich soll ihm das auf einem abschiedsumritt um das dorf Mēhana durch die blume eines verses mitgeteilt haben[90]. Dem andern, ʿAbdulkarīm, gebot Abū Saʿīd auf dem totenbett in klaren worten halt. Er wandte sich vor allen anwesenden an ʿAbdulkarīm und sprach: »Dieser jüngling wäre diesen weg beinah zu ende gegangen. Aber, mein sohn, bleib da stehen, wo du hingelangt bist! Trachte nicht nach mehr! Du erreichst es doch nicht«[91]. Dadurch wurde die gefahr gebannt, der so manche scheichfamilie erlegen ist, nämlich dass die familie des famulus die familie des scheichs verdrängte[92]. Das faktum dieser regelung bei Abū Saʿīd ist wohl nicht zu bezweifeln, aber die beiden leibdiener könnten auch anders, zum beispiel durch eingreifen der familie oder des tatsächlichen nachfolgers Abū Saʿīds, ausgeschaltet worden sein. Eine verfügung des scheichs erübrigte natürlich jede diskussion.

Was in der familie vorging, ob es zu auseinandersetzungen kam, erfahren wir nicht. Die verfasser unserer quellen, insbesondere der der *Asrār*, die so grosse freude haben und nicht müde werden zu zeigen, wie Abū Saʿīd alle seine zeitgenossen und opponenten in ihre schranken weist: über die frage, wie sich Abū Ṭāhir, sein ältester sohn, durchgesetzt hat, schweigen sie sich aus. Das passt zu dem kurs, den sie auf ihrer ganzen fahrt durch die vita Abū Saʿīds steuern. Unverwandt bleibt der blick auf Abū Ṭāhir gerichtet, und dessen brüder werden als individuen fast völlig ignoriert. Aus dieser sicht wird behauptet, Abū Saʿīd habe sich ihn schon als kleinen buben für ewige zeiten beigeordnet[93], dann in der sterbestunde ihn und seine nachkommen dem dienst an den derwischen geweiht und in alle lande die botschaft ergehen lassen: Abū Ṭāhir ist der »pol« (*quṭb*)[94]. Nach der darstellung dieser quellen war Abū Ṭāhir tatsächlich von kindsbeinen an unentwegt an der seite seines vaters und aufs beste in dessen werk eingearbeitet.

[89] *Asrār* 355, 9-11/Shuk. 444, 14-16.

[90] *Asrār* 355, 5-6/Shuk. 444, 9-10.

[91] *Asrār* 356 unten/Shuk. 442, 3-5. *Ḥālāt* 107/Shuk. 62, 4-6. Ich folge der lesung *Asrār*: *ḫwāst ki…ba-sar barad*. Zu *ḫwāstan* für »beinahe« vgl. *Asrār* 81, 5; 215, 15/Shuk. 90, 5; 259, 16. Nicholson in *Taḏk*. 2, preface 17; *Taḏk*. 1, 105, 10.

[92] Edmond Doutté: *Les marabouts*, RHR 40, 1899, 365-367. Doch ist der *muqaddam* im westen nicht notwendig ein nichtmitglied der scheichfamilie.

[93] Hier 385-386.

[94] *Asrār* 352-353/Shuk. 442, 6-15. *Ḥālāt* 107/Shuk. 62, 6-14.

Es soll dem leser als völlig undenkbar erscheinen, dass einmal jemand anders als Abū Ṭāhir in die fussstapfen des vaters hätte treten können. Aber wie uns ʿAbdalġāfir belehrt, waren wenigstens zwei seiner brüder gar keine blassen gestalten[95]. Es bestehen nicht die geringsten anzeichen dafür, dass diadochenkämpfe in der familie ausgebrochen wären, und es war sicher auch natürlich, dass der älteste, der zudem damals um die vierzig war und vielleicht einen merklichen altersabstand zu seinen brüdern hatte[96], das unternehmen des vaters fortsetzte. Aber man ist über die vorgänge einseitig unterrichtet.

Abū Ṭāhir wird die einrichtungen in Mēhana bis zu seinem tod 479/1186, also 39/37 jahre, geleitet haben. Die sorge um die nötigen geldmittel mögen die alten geblieben sein. Aber die überlieferung hat hiezu nur wieder eine legende vorzubringen. So soll Abū Ṭāhir »zusammen mit sämtlichen söhnen des scheichs«, das heisst Abū Saʿīds, einmal die weite reise nach Iṣfahān angetreten haben, um von Niẓām ul-mulk, dem wesir Malikšāhs (465-485/1072-92), geld für seine schulden zu erbitten — ein treffen, bei dem sich eine alte voraussage Abū Saʿīds verwirklicht haben soll[97], in bekannter redensart »nach 70 jahren«[98], das heisst »nach langer zeit«. Eine parallelüberlieferung lenkt die gleiche reise nach Saraḫs und gibt sie nicht als bettelgang, sondern als krankenbesuch zum regierenden sultan Alp Arslān (455-465/1063-72) aus[99]. Dass Abū Saʿīd im jungen Niẓām ul-mulk, der in Ṭōs mit andern kindern oder burschen auf der strasse war, den kommenden grossen mann erkannt habe, haben wir bereits in zweifel gezogen[100]. Dass aber Niẓām ul-mulk als gemachter mann dies vierzig jahre später Abū Ṭāhir, dessen sohn Abū Saʿd Asʿad und dessen sohn Kamāl ud-dīn Abū Saʿīd Saʿd b. Asʿad in Saraḫs mitteilte[101], wäre rein zeitlich gesehen möglich, nachdem Asʿads angebliches geburtsdatum 454/1062 sich als unhaltbar herausgestellt hat.

Ein Abū l-Fatḥ Muḥammad b. ʿAlī al-Ḥaddād, über dessen aufenthaltsort wir im dunkeln gelassen werden, pflegte seinem vater

[95] Hier 384-385.
[96] Hier 385, anm. 11.
[97] *Asrār* 371-374/Shuk. 465, 19-468, 13.
[98] Hier 56.
[99] *Ḥālāt* 122-124/Shuk. 70, 19-71, 20.
[100] Hier 332.
[101] *Asrār* 66-67/Shuk. 70, 8-17. *Ḥālāt* 62-63/Shuk. 37, 6-14. Im text der *Ḥālāt* ist falsch ein glied der generationen übersprungen oder »vater« in »grossvater« zu ändern und, wie so oft, Abū Saʿīd in Abū Saʿd zu verbessern. Šayḫ ul-islām ist der titel Abū Saʿd Asʿads.

jedesmal, wenn dieser nach Mēhana ging — und das geschah zweimal im jahr — etwas für die »söhne (nachkommen) des scheichs« (das heisst Abū Sa'īds) mitzugeben, und entschloss sich nach dem tode seines vaters, selbst einmal ans grab Abū Sa'īds zu wallfahren. In Mēhana angekommen, erhielt er im traum von Abū Sa'īd die weisung, nicht zu »seinen söhnen« zu gehen, sondern zu seinem in Saraḫs wirkenden schüler Aḥmad-i Bābō Fala, falls er »den weg zu gott kennen lernen« wolle[102]. Ein anderer wurde von den »söhnen des scheichs« nach dessen tod von Mēhana mit einem auftrag nach Nēšābūr geschickt und erfuhr hier im bad von einem alten mann eine selbsterlebte wundergeschichte Abū Sa'īds[103]. Wörtlich genommen könnte daraus gefolgert werden, dass Abū Ṭāhir in Mēhana nicht allein herrschte, sondern das kollektiv der söhne Abū Sa'īds mitzureden hatte.

Die weiteren nachfolger

In der sterbestunde soll Abū Sa'īd noch gesagt haben: »Die ṣūfiyya hatten zwei ḫwāǧas: Ḫwāǧa 'Alī-i Ḥasan in Kirmān und ḫwāǧa 'Alī-i Ḫabbāz in Marw. Der dritte ḫwāǧa der ṣūfiyya ist Abū Ṭāhir. Nach ihm werden die ṣūfiyya keinen ḫwāǧa mehr haben«[104]. Dieser ausspruch ist, wie aus dem zusammenhang nicht anders zu erwarten, wiederum gefälscht, denn ḫwāǧa 'Alī b. Ḥasan-i Kirmānī hat den nach 441/1049 verstorbenen scheich 'Ammō[105] und damit auch Abū Sa'īd überlebt. Abū Sa'īd kann also nicht die vergangenheitsform gebraucht haben »die ṣūfiyya hatten«. Doch gerade eine erst später gemachte aussage könnte aufschluss darüber geben, wie es weitergegangen ist. Aus dem wortlaut der *Asrār*, den wir wiedergegeben haben, könnte man schliessen wollen, der nachfolger Abū Ṭāhirs habe nicht mehr den titel ḫwāǧa getragen, sei also nicht sein sohn ḫwāǧa Abū l-Fatḥ Ṭāhir, sondern ein anderer sohn, nämlich šayḫ ul-islām Abū Sa'd As'ad, gewesen. Das wäre unrichtig, denn in der fassung der *Ḥālāt* heisst der schlusssatz voller: »Nach ihm werden die ṣūfiyya keinen pīr und keinen ḫwāǧa mehr haben«. Der sinn ist also: Die grossen ṣūfiyya meiner zeit sind 'Alī-i Ḥasan in Kirmān und 'Alī-i Ḫabbāz in Marw gewesen, der kommende und letzte grosse ṣūfī

[102] *Asrār* 381-382/Shuk. 475, 8-476, 12. Hiervorn 44.
[103] *Asrār* 72-77/Shuk. 76, 18-84, 9.
[104] *Asrār* 353/Shuk. 442, 16-18. *Ḥālāt* 107-108/Shuk. 62, 14-17.
[105] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 459, 464. *Nafaḥāt*, artikel ḫwāǧa 'Alī-i Ḥasan-i Kirmānī, 263.

wird mein sohn Abū Ṭāhir sein, etwa so, wie dieser an anderer stelle als »besser denn alle ṣūfiyya der zeit« hingestellt wird [106] und ähnlich wie Niẓām ul-mulk der »herr der welt« (*ḫwāğa-i ğahān*) war [107]. Der ausspruch wird zu lebzeiten Abū Ṭāhirs geprägt worden sein.

Die besprochene tradition von den »zehn personen« lässt die möglichkeit offen, dass immer der älteste überlebende der zehn die führung übernahm, bis sie alle gestorben waren, darunter auch die söhne Abū Ṭāhirs: Abū l-Fatḥ Ṭāhir, Abū Sa'd As'ad und Abū l-'Izz al-Muwaffaq. Abū Sa'd As'ad — nicht zu verwechseln mit dem bekannten gelehrten Abū l-Fatḥ As'ad b. Muḥammad al-Mīhanī (gest. nach 520/1126), der in Marw, Ġaznīn, Lahore, Bagdad wirkte [108] — Abū Sa'd As'ad überlebte seine beiden brüder. Abū l-Fatḥ Ṭāhir starb 502/1109, Abū Sa'd As'ad 507/1114 [109].

Enkel Abū Ṭāhir Sa'īds, urenkel Abū Sa'īds, sind Abū l-Qāsim 'Abdarraḥmān und Abū l-Barakāt Muḥammad, beides söhne Abū l-Fatḥ Ṭāhirs, dann Kamāl ad-dīn Abū Sa'īd Sa'd und Nūr ad-dīn al-Munawwar sowie vielleicht ein unbekannter [110], söhne Abū Sa'd As'ads, weiter Abū Bakr Aḥmad und Abū Bakr Muḥammad, söhne Muwaffaqs.

Abū l-Qāsim 'Abdarraḥmān b. Ṭāhir verlieh 542/1147 in Bagdad (madīnat as-salām) Rāfi'īs vater Abū l-Faḍl Muḥammad b. 'Abdalkarīm [111] und zu einer uns nicht bekannten zeit Šams ad-dīn Abū 'Abdallāh 'Umar b. Ibrāhīm at-Turkī (gest. 602/dez. 1205-jan. 1206) [112] den ṣūfischen flickenrock. Er starb plötzlich, noch im jahr 542/1147 [113]. Alle behauptungen, es handle sich bei diesem Abū l-Qāsim um einen bruder, nicht um einen sohn Ṭāhirs, stützen sich auf einen fehler Ibn al-Ğawzīs [114]. Abū l-Qāsim war leiter des ribāṭ al-Basṭāmī in Bagdad, also nicht in Mēhana.

[106] *Asrār* 373, 6/Shuk. 467, 18.
[107] *Asrār* 67, 4; 195, 8/Shuk. 70, 14; 235, 1.
[108] Subkī: *Ṭabaqāt*, nr 732 (7, 42-43), wo weitere literatur.
[109] Hier 389.
[110] Erschlossen aus *Asrār* 379 pu/Shuk. 474, 5-6: Nāṣiḥ ud-dīn Muḥammad oder Abū Muḥammad, »sohn meines onkels (*'amm*)«. Hs. Landolt 246b, 12 hat Abū Muḥammad. Unklar, ob mit diesem onkel Kamāl ad-dīn Abū Sa'īd Sa'd oder ein sonst nicht genannter gemeint ist.
[111] Rāfi'ī 119 (in der vita von Rāfi'īs vater).
[112] *Šadd al-izār* 404-405.
[113] *Muntaẓam* 10, 128.
[114] Falsch Muḥammad-i Qazwīnī in *Šadd* 404, anm. 2, Kadkanī 249-250, Massignon: *Passion*, 2, 76. Sa'īd-i Nafīsī: *Suḫanān-i manẓūm*, einleitung 25, erwog richtig die möglichkeit, dass nach Abū l-Qāsim ein *ibn* einzusetzen sei.

Abū l-Barakāt Muḥammad ist erschlossen aus einer nachricht über seinen enkel Abū l-Faḍl Aḥmad b. Abī l-Faḍā'il 'Abdalmun'im b. Abī l-Barakāt Muḥammad b. Ṭāhir b. Sa'īd b. Faḍlallāh Abī Sa'īd b. Abī l-Ḫayr al-Mīhanī aṣ-Ṣūfī, scheich des ribāṭ al-ḫalīfa in Bagdad[115].

Kamāl ad-dīn Abū Sa'īd Sa'd b. As'ad ergibt sich, nach den nötigen korrekturen, aus *Asrār* 66 pu-ult/Shuk. 70, 8-9 und Muḥammad b. Muṭahhar: *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa*, 97, 12. Er war der vater des verfassers der *Ḥālāt*, Ǧamāl ad-dīn Abū Rawḥ Luṭfallāh.

Nūr ad-dīn al-Munawwar b. As'ad war der vater des verfassers der *Asrār*, Muḥammad b. al-Munawwar.

Abū Bakr Muḥammad b. al-Muwaffaq studierte 484/1091 in Qazwīn bei dem gleichen lehrer wie sein vater[116].

Abū Bakr Aḥmad b. al-Muwaffaq (480-549/1087-1155) hörte bei seinem vetter Abū l-Futūḥ Mas'ūd b. Faḍlallāh al-'Āmirī, bei seinen beiden onkeln Abū l-Fatḥ Ṭāhir und Abū Sa'd As'ad. Er kam beim überfall der ġuzz in Mēhana ums leben[117].

Für die weiteren glieder von Abū Sa'īds stammbaum sei auf die falttafel hier im anhang 2 verwiesen.

Der verfasser der *Asrār* schildert seinen cousin Abū Rawḥ Luṭfullāh b. Sa'd als den sprecher der söhne des scheichs bei der begegnung mit Atsēz vermutlich 536/1146, sagt aber nirgends, dass er der leiter in Mēhana gewesen sei. Luṭfullāh, der verfasser der *Ḥālāt*, war sicher der geeignete mann, Atsēz über die tugenden und wundertaten Abū Sa'īds auskunft zu geben[118], falls die geschichte überhaupt historisch ist. Bei anderer gelegenheit jedoch bezeichnet der verfasser der *Asrār* seinen eigenen vater unumwunden als »den diener der stätte des scheichs, den pīr und vorsteher (*pēšwā*) der söhne des scheichs« zur regierungszeit sultan Sanǧars[119], womit die zeitspanne 511-548/1118-1153 gemeint ist. In dieser periode wäre also Munawwar einmal das haupt der familie in Mēhana gewesen.

[115] Ibn al-Aṯīr, jahr 614 (ḥawādiṯ). Lies Faḍlallāh Abī Sa'īd. Kadkanī 250.

[116] Rāfi'ī 175 und 503.

[117] Sam'ānī: *Muntaḫab*, 23b. Kadkanī 248.

[118] *Asrār* 384-386/Shuk. 478, 15-480, 16 (Kamāl ud-dīn 479, 10 und 13 ist falsch). Wahrscheinlich der zug des Atsēz im rabī' I 536/okt. 1141 richtung Saraḫs, dann Marw (Ibn al-Aṯīr, jahr 536). Sein wesir Ṣābandī (*Asrār* 384, 15/fehlt Shuk./hs. Landolt 250a, 7 hat ar-Riḍāwandī) wäre noch zu identifizieren.

[119] *Asrār* 377-378/Shuk. 471, 16-473, 3. Nach einer affiliation, die von Abū Sa'īd b. Abī l-Ḫayr auf 'Aṭṭār führt, soll Munawwar seine einweihung von seinem onkel Abū l-Fatḥ Ṭāhir erhalten haben (*Muǧmal-i faṣīḥī* 2, 285, ult, jahr 607). Das würde klar bedeuten, dass er noch im 5./11. jh. geboren war. Die *Asrār* 352, 8-9/Shuk. 441, 11-12 bestätigen, dass Munawwar von Ṭāhir mitteilungen empfangen hat.

18. DIE VERWÜSTUNG MĒHANAS DURCH DIE ĠUZZ

Das datum

Munawwars sohn Muḥammad, der verfasser der *Asrār*, hat die voraussage Abū Sa'īds, dass die ṣūfik noch 100 jahre zu leben habe [1], wörtlich genommen, sie ganz auf Mēhana bezogen und festgestellt, dass auf den monat genau 100 jahre nach Abū Sa'īds tod das unglück über Mēhana und die dortige ṣūfik hereinbrach [2]: die verwüstung Mēhanas und niedermetzelung der bewohner durch die ġuzz. Damit sei die schlimme profezeiung über das ende seiner herrschaft (*ḫwāǧagī*) [3] in erfüllung gegangen. Todesdatum Abū Sa'īds 440 plus 100 jahre gibt 540. Ša'bān 540 ist januar-februar 1146. Da die geschichtsschreiber von einem aufstand der ġuzz in diesem jahr nichts berichten, bestehen zwei möglichkeiten: Entweder weiss hier der hagiograf, der das ereignis, wenn auch vielleicht nicht an ort und stelle, selbst erlebt hat [4], mehr als der historiker und bereichert mit seinen angaben unsere kenntnis der fakten. Wir müssten dann annehmen, dass die ġuzz Mēhana zweimal heimgesucht hätten, einmal 540/1146 und einmal — was ja gut bezeugt ist — 549/1154. Oder der hagiograf, der 34 oder »30 und 40« jahre nachher schreibt [5] und als lebenserfahrener mann eine schlimme vergangenheit und gegenwart bedeutungsvoll schildern will, verrechnet sich mehr oder weniger absichtlich, um die richtigkeit von Abū Sa'īds voraussage in dramatischem glanz auf die bühne zu bringen. Bei der ersten annahme wäre zu erwarten, dass irgendwo die zwiefache verwüstung wenigstens andeutungsweise durchschiene. Dies ist in der lectio difficilior »30 *und* 40 jahre« zwar der fall, wo die 10 zwischenjahre, die die ereignisse getrennt hätten, sogar ungefähr stimmten. Wir wissen aber nicht, welche der beiden lesungen die andere korrigieren soll, ob 34 oder »30 und 40« das ursprüngliche ist. Weiter könnte man sich gut vorstellen, dass ein schriftsteller, dem

[1] Hier 391-392.
[2] *Asrār* 352, 2/Shuk. 441, 2.
[3] *Asrār* 352, 1/Shuk. 440, 20.
[4] *Asrār* 6; 351/Shuk. 4, 21-22; 439, 17-18.
[5] *Asrār* 352, 5/Shuk. 441, 6-7. Hs. Landolt 228a, 6-7 hat 34. »Einige 30 jahre nach den ġuzz« in *Asrār* 45; 48/Shuk. 46, 16; 50, 10. Hiervorn 20.

es rund 30 jahre später vor allem auf die beschreibung der verheerenden wirkung der katastrofe ankam, eine mehrzahl von fasen zu einem einzigen ganzen zusammenzog, besonders wenn die erste verhältnismässig glimpflich abgelaufen sein und nicht so viel menschenleben gefordert haben sollte. Aus der klage des hagiografen, dass nach den »mehrfachen und aufeinanderfolgenden« verwüstungen Mēhanas nur noch das grab und das »heiligtum« übriggeblieben sei[6], ist leider keine klare vorstellung zu gewinnen. Wahrscheinlich sind die nach Sanğars tod erneut über Mēhana zusammenschlagenden unglückswogen mitgemeint[7].

Sam'ānī zählt eine ganze reihe von opfern aus der familie Abū Sa'īds beim überfall der ġuzz auf, kennt aber nur einen einzigen überfall und datiert alle diese verluste ins jahr 549/1154[8]. Auch für die verheerungen, die die ġuzz im raum Nēšābūr-Bayhaq anrichteten, ist das korrekte datum 549/1154, nicht 548/1153, und darum sind auch die namhaften persönlichkeiten, die dabei umkamen, nicht 548/1153, sondern 549/1154 gefallen[9]. Hier irren manche orientalische historiker, unter ihnen Ibn al-Aṯīr, und manche biografen. Nach den geschichtsschreibern, die den ereignissen in zeit und ort am nächsten standen, hatten nämlich die unruhen der ġuzz im osten erst ende 548/anfang 1154, anderthalb jahre nach dem tod sultan Mas'ūds (der auf den rağab 547/oktober 1152 fällt), begonnen[10], und Ibn-i Funduq bezeichnet den sturm, der 549/1154 Nēšābūr heimsuchte, ausdrücklich als die »erste zwischenzeit« (*fatrat-i nuḫustīn*)[11], das heisst als die erste dieser zerstörungswellen, die Nēšābūr erreichten. Angesichts dieser deutlichen und klaren berichte fällt es schwer zu glauben, dass Mēhana schon 9 jahre vorher von einem solchen unglück ereilt worden sein sollte.

Es ist sehr zu bedauern, dass der zustand der überlieferung keine entscheidung über die frage nach den ereignissen in Mēhana zulässt, wäre doch dadurch auch ein sicherer anhaltspunkt geschaffen, die

[6] *Asrār* 7, 12-14/Shuk. 6,2-5.

[7] Hier 406-407.

[8] *Muntaḫab* 109b (ein 'Āmirī), 192b, 238a, 291a.

[9] So zum beispiel der šāfi'it Abū Sa'd (nicht Abū Sa'īd) Muḥammad b. Yaḥyā b. Manṣūr an-Naysābūrī, der von Subkī nr 716 (7, 26) und Ṣafadī: *Al-wāfī bi-l-wafayāt*, Bibliotheca Islamica 6e, 197, nr 2253 (nicht Abī Manṣūr), falsch auf 548, von Sam'ānī: *Muntaḫab*, 247a, richtig auf 549 datiert wird.

[10] Ẓahīr ud-dīn-i Nēšābūrī: *Salǧūqnāma*, Teheran 1332, 48. Rāwandī: *Rāḥat uṣ-ṣudūr*, Gibb Mem. New Series 2, 1921, 177, 3. Todesdatum Mas'ūds richtig *Salǧūqnāma* 65, 15; falsch Rāwandī 245, 13.

[11] Ibn-i Funduq: *Tārīḫ-i Bayhaq*, 202, 5-6; 238 pu-ult.

abfassungszeit der *Asrār* genauer zu bestimmen. Addiert man 34 zu 540, so erhält man 574/1178-9. Addiert man 34 zu 549, so ergibt sich 583/1187. Addiert man 30 zu 550 (statt 549) und 40 zu 540, so hat man 580/1184-5. Nehmen wir »einige dreissig«[12] und addieren wir das sehr unwahrscheinliche maximum, nämlich 39, einmal zu 540 und einmal zu 549, so kommen wir auf 579/1183-4 und 588/1192. Vorläufig lässt sich nur in solchen unbestimmten grössen die abfassungszeit der *Asrār* angeben. Ältester zeitpunkt 574/1178-9, jüngster zeitpunkt 588/1192. Zu sammeln hatte der verfasser schon vor dem überfall der ġuzz begonnen[13]. Vielleicht bringen einmal biografische daten anderer leute, von denen der verfasser der *Asrār* spricht und die zu seiner zeit noch am leben waren, wie etwa ʿIzz ud-dīn Maḥmūd-i Īlbāšī[14], mehr licht in das dunkel.

Die *Ḥālāt* jedoch sind vor jeglichem ġuzzenüberfall geschrieben, und ihr verfasser ist 541/1147 gestorben[15].

Die folgen

Nach den historikern gingen die ġuzz, die (unterschiedlich lokalisiert) irgendwo in der gegend von Balḫ, jedenfalls weit östlich von Mēhana, ihr angestammtes türkisches nomadenleben führten, ende 548/ anfang 1154 zum offenen krieg gegen einen unfreundlichen seldschukischen vogt über und besiegten ihn. Sie zwangen damit sultan Sanǧar, selber einzugreifen, schlugen aber auch ihn und schleppten ihn dann, gleichsam als garanten ihrer »reichsunmittelbarkeit«, drei jahre gefangen mit sich herum, ganz Ḫurāsān brandschatzend. Insbesondere Marw, Ṭōs und Nēšābūr kamen zu schaden, aber auch Mēhana. In Mēhana sollen nach den *Asrār* durch das schwert, quälereien und gewaltsamkeiten mehr als 115 nachfahren des scheichs ums leben gekommen und andere kurz nachher an den folgen von krankheit oder hunger zugrunde gegangen sein[16], die nicht gezählt, die anderwärts getötet worden seien[17]. Die davonkamen, wanderten zum grössten teil in das westliche Persien (ʿIrāq) aus[18]. Die gesamte bewohnerschaft verliess den ort, die kinder auf dem nacken tragend, da reittiere nicht

[12] *Asrār* 45; 48/Shuk. 46, 16; 50, 10.
[13] *Asrār* 5, 18-19/Shuk. 3, 23f.
[14] *Asrār* 66, 8-9; 248, 11/Shuk. 69, 14; 306, 2-3. Er lebte in Ṭōs.
[15] Samʿānī: *Muntaḫab*, 195b.
[16] *Asrār* 6; 386/Shuk. 4, 22-23; 480, 18-22.
[17] *Asrār* 6/Shuk. 4, 22-23.
[18] *Asrār* 358 apu/Shuk 449, 12.

mehr vorhanden waren. Nur der gehbehinderte sohn eines sklaven As'ads, Awḥad uṭ-ṭā'ifa Muḥammad b. 'Abdussalām, blieb notgedrungen am heiligtum des scheichs in Mēhana zurück, dazu einige blinde und schwache[19]. Der ort verödete. Erst nach zwei drei jahren wagten sich einige derwische wieder zurück und hausten zuerst in einer festungsruine, die etwas vom heiligtum, dem grabmal, entfernt lag[20].

Nachdem 551/1156 sultan Sanǧar sich aus der gefangenschaft bei den ġuzz hatte befreien können und seine residenz in Marw wieder bezogen hatte, verfügte sich der verfasser der *Asrār*, Muḥammad b. Munawwar, in begleitung einiger scheiche von Saraḫs nach Marw. Hier traf er den ortsvorsteher (*ra'īs*, *malik*) Mēhanas, der seit etlichen tagen antichambriert und sozusagen auf ihn gewartet hatte, da der nachkomme des scheichs das grössere gewicht hatte. Beide wurden zusammen vorgelassen. Sanǧar bezeichnete — immer nach der schilderung der *Asrār* — Mēhana als einen segensreichen ort und bedachte das grab Abū Sa'īds mit lobsprüchen. Als gefangener der ġuzz, so erzählte er, habe er einmal selbst gesehen, wie einem ġuzzen, der dort nach einem vermuteten schatz suchte, die hand verdorrte. Sanǧar bewilligte für die ganze provinz Ḫābarān, in der Mēhana lag, 1000 eselslasten saatgut und für die felder, die zum heiligtum in Mēhana gehörten, 100 eselslasten. Ausserdem überliess er dem heiligtum 100 dinar. Der ortsvorsteher Mēhanas war dann dafür besorgt, dass die am leben gebliebenen »söhne und novizen des scheichs« wieder zurückkamen. Nach und nach fanden sich etwa 50 wieder ein, und allmählich begann wieder neues leben aus den ruinen zu blühen. Muḥammad b. Munawwar, der vorher in Mēhana keine führende rolle gespielt zu haben scheint, widmete sich ganz dem »dienst«, und fremde erschienen wieder[21]. Damals wird es gewesen sein, dass er vor dem heiligtum Sam'ānī (gest. 562/1166), den autor der *Ansāb* und des *Muntaḫab*, hat reden-hören[22].

Nach Sanǧars tod 552/1157 erlitt Mēhana einen rückschlag. Sanǧars neffe Maḥmūd, mütterlicherseits ein seldschuke, väterlicherseits ein qarāḫānide, übernahm zwar die herrschaft, verlor aber in einer schweren schlacht gegen die ġuzz bei Marw im šawwāl 553/november 1158

[19] *Asrār* 386-387/Shuk. 480, 17-481, 2.
[20] *Asrār* 386 unten/Shuk. 480, 23-481, 2.
[21] *Asrār* 358-360/Shuk. 449, 7-451.
[22] *Asrār* 378-379/Shuk. 473, 4-474, 17.

die kontrolle über Ḫurāsān[23]. Jahrelange unordnung war die folge[24], und die stätte des scheichs in Mēhana fiel erneut der verwahrlosung anheim[25]. Der verfasser der *Asrār* lebte in dieser zeit nicht mehr in Mēhana. Nur der gehbehinderte Muḥammad b. ʿAbdussalām, versah dort seinen dienst weiter, 20 jahre lang im ganzen, also von 549/1154 an gerechnet — aber das ist vielleicht nicht die meinung der *Asrār* — bis 569/1173-4. Dann besuchte ihn der verfasser der *Asrār* und liess sich von ihm zwei seiner erlebnisse am grab des scheichs erzählen, das nächtliche koranlesen der geister und eine wundersame speisung daselbst[26]. Er blieb nicht, denn bei der niederschrift seiner *Asrār* gibt er der hoffnung ausdruck, am ende seines lebens doch noch einmal das glück zu haben, sich an »jenem« grab zu erquicken, ja — nach einer textvariante — auch dort zu sterben und beim scheich begraben zu werden[27]. Den glauben, den alten betrieb in Mēhana selbst wieder hochbringen zu können, hegt er nicht mehr und tröstet sich mit der zuversicht, ein anderer werde es tun[28]. Mēhana war noch am anfang des 7./13.jh. zum grössten teil zerstört[29].

Da der verfasser der *Asrār* sein werk dem ġōridensultan Ġiyāṯ ud-dīn Muḥammad b. Sām (558-591/1163-1203), der in Fīrōzkōh residierte, zueignete, wird er im herrschaftsgebiet dieses fürsten gewohnt haben. Ġiyāṯ ud-dīn besass zwar seit den 70er jahren des 6./12.jh. Ṭālqān und Panǧdih bei Marwurrōḏ[30], machte dem ḫwārazmšāh aber erst 597/1201 Ḫābarān streitig[31]. Mēhana lag also zur zeit der abfassung der *Asrār* ausserhalb seines machtbereichs.

Eine frage erhebt sich: Der verfasser der *Asrār*, der auf Šāfiʿī eingeschworen war und behauptet, alle scheiche seien šāfiʿiten gewesen oder geworden[32], preist Ġiyāṯ ud-dīn Muḥammad b. Sām als den

[23] Ibn al-Aṯīr, jahr 553 (11, 231). *Asrār* 360/Shuk. 451, 8-14. Wie bei Shukovski fehlt auch in der hs. Landolt 232b, 7 die ortsbezeichnung Dandānaqān. Zur politischen situation Barthold: *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 330-332.

[24] Ǧuwaynī: *Tāriḫ-i ǧahāngušā*, ed. M. Qazwīnī, Gibb Mem.Series 16, 2, 1916, 16, 1-2, und die beschreibung der händel und kriege bei Ibn al-Aṯīr.

[25] *Asrār* 360, 5-7/Shuk. 451, 11-14.

[26] *Asrār* 386-390/Shuk. 480, 17-484, 9.

[27] *Asrār* 352, 12-13/Shuk. 441, 16-442, 1. Den zusatz hat mit Shuk. auch hs. Landolt 228a, pu-228b, 1. *Asrār* 32, 6 (*badinǧāy*)/Shuk. 31, 16-17 (*badān mawāḍiʿ*, var. *ba-in mawḍiʿ*) /hs. Landolt 18a, 13 (*badīn mawāḍiʿ*) erklärt sich aus dem zusammenhang, ist aber textkritisch noch zu bereinigen.

[28] *Asrār* 352, 6-11/Shuk. 441, 9-16. Hier 392.

[29] Yāqūt: *Muʿǧam al-buldān*, artikel Ḫābarān.

[30] *Ṭabaqāt-i nāṣiri* 1, 597-598.

[31] Ibn al-Aṯīr, jahre 597-598.

[32] *Asrār* 20-22/Shuk. 17, 22-20, 7. Vgl. hier 65-66.

besten fürsten seiner zeit, sowohl was die gerechtigkeit als auch was seinen glauben, seine rechtsschule und seine lebensführung anbetreffe [33]. Das heisst im sprachgebrauch und in der vorstellung des verfassers [34]: Ġiyāṯ ud-dīn war šāfiʿit. Ġiyāṯ ud-dīn hing jedoch ursprünglich der karrāmitischen lehre an, die für unsern verfasser eine ketzerei war [35], und wurde nach herkömmlicher auffassung erst 595/1199 šāfiʿit [36]. Wie reimt sich das auf die mutmassliche abfassungszeit zwischen rund 570/1174 und 590/1194? Da ist an eine abweichende überlieferung zu erinnern, nach der Ġiyāṯ ud-dīn und sein bruder Muʿizz ud-dīn schon bei der eroberung (eines teiles) von Ḫurāsān darauf aufmerksam gemacht wurden, man verachte hier die karrāmiten. Darauf seien beide šāfiʿiten geworden, nach einer version nur Ġiyāṯ ud-dīn, sein bruder sei ḥanafit gewesen [37]. Vielleicht ist unsere stelle bei Ibn-i Munawwar geeignet, die abweichende meinung zu unterstützen [38].

Ibn-i Munawwar ist einer der nachkommen des scheichs, die im osten eine heimstätte fanden oder gefunden hatten. Nach seiner aussage setzten sich die meisten jedoch nach westen ab. Vielleicht war es eine folge dieser emigration, dass 564/1168-9 zwei ururenkel

[33] *Asrār* 11, 20-21/Shuk. 11, 1-2.

[34] *Asrār* 20, 6 ff; 228-229/Shuk. 17, 22 ff; 275, 15-278.

[35] *Asrār* 77, 9/Shuk. 84, 13-14.

[36] Ibn al-Aṯīr, jahr 595 (ḥawādiṯ).

[37] Ib. — Über Muʿizz ad-dīn auch Ibn al-Aṯīr, jahr 602. Ġiyāṯ ad-dīn war als šāfiʿīt tolerant und sagte: »Fanatismus in glaubenssachen ist bei einem könig unschön« (Ibn al-Aṯīr, jahr 599; 12, 162). Die bekehrungsgeschichte ausführlich, aber ohne datum, bei Minhāǧ-i Sirāǧ: *Ṭabaqāt-i nāṣirī*, 1, 362 (Halm: *Ausbreitung* 116-7). Der richter Waḥīd ud-dīn Muḥammad b. Maḥmūd-i Marwurrōḏī, bei dem er sich bekehrte, starb im gleichen jahr wie er selbst: 599/1203 (*Ṭabaqāt-i nāṣirī* 1, 362, anm. 5, nach *Muǧmal-i faṣīḥī* 2, 279).

[38] Es wäre freilich daran zu erinnern, dass karrāmitentum eine dogmatische und šāfiʿitentum eine rechtliche partei war, dass sich also beides nicht unbedingt auszuschliessen brauchte, sondern sich auch überlagern konnte. Dann könnte das šāfiʿitentum also schon vorher bei den grossen ġōriden heimisch gewesen sein, und mit dem übertritt wäre einfach die karrāmitische dogmatik zu gunsten der mit dem šāfiʿitentum enger verbundenen lehre Ašʿarīs aufgegeben worden. In diesem fall hätten sich die geschichtsschreiber irreführend ausgedrückt und Ibn-i Munawwar gegen seine überzeugung, vielleicht unwissentlich, einen karrāmiten gelobt. Da wir damit nur in neue schwierigkeiten kämen, scheidet diese lösung wohl aus. Die hochachtung, die der ġōride dem šāfiʿiten Faḫr ad-dīn ar-Rāzī 589/1193 in Fīrōzkōh erwies, bezeugt auf alle fälle das interesse, das er schon damals nichtkarrāmitischen anschauungen entgegenbrachte. Das datum steht bei Muḥammad b. Ṭūlūn: *Al-lamaʿāt al-barqiyya fī n-nukat at-taʾrīḫiyya*, Damaskus 1348, 6-7. Andere geben 595/1199, so Ibn al-Aṯīr, jahr 595, und Yāfiʿī: *Mirʾāt al-ǧinān*, jahr 606. Eine ausführliche und sorgfältige untersuchung über die daten des Faḫr ad-dīn ar-Rāzī in Furūzānfars einleitung zu seiner ausgabe von Bahāʾ-i Walads *Maʿārif* [1], Teheran 1333, I'-Id.

Abū Sa'īds namens Muḥammad b. Abī l-Makārim Muḥammad und Abū l-Barakāt Muḥammad b. Abī l-Faḍā'il 'Abdalmun'im im ribāṭ Suhrahīza zu Qazwīn die stadtgeschichte (*faḍā'il*) Qazwīns, die Ḫalīl al-Ḫalīlī (gest. 446/1055) geschrieben hatte, hörten[39]. Hingegen irrt Rāfi'ī, wenn er einen Abū l-Fatḥ Nāṣir b. Abī Naṣr Zuhayr b. 'Alī al-Ḫidāmī, der 549/1154 in Qazwīn profetensprüche tradierte, einen abkömmling Abū Sa'īds nennt[40]. Die familie Ḫidāmī stammte vielmehr aus Saraḫs[41], aber Nāṣirs vater, Abū Naṣr Zuhayr hatte in Mēhana gelebt[42] und war, möglicherweise dort, etwas nach 530/1136 gestorben[43].

Der wunsch Ibn-i Munawwars, in Mēhana begraben zu werden, ging nicht in erfüllung. Sein grab, bekannt unter dem namen ḫwāğa Muḥammad-i Munawwar, liegt bei Harāt[44]. Das passt zu der widmung seines buches an den ġōriden und lässt vermuten, dass er es in Harāt verfasst oder vollendet hat. Es passt schlecht zu dem zahn, den Abū Sa'īd selbst gerade auf Harē gehabt hatte, und zu der tatsache, dass Ibn-i Munawwar dies nicht im geringsten zu vertuschen gesucht hat[45].

[39] Rāfi'ī 152 und 173.
[40] Rāfi'ī 506.
[41] Sam'ānī: *Ansāb*, s.v. Ḫidāmī. Ibn al-Aṯīr: *Al-lubāb fī tahḏīb al-Ansāb*, s.v. Ḫidāmī.
[42] Sam'ānī: *Adab al-imlā'*, bei Max Weisweiler: *Die Methodik des Diktatkollegs*, Leiden 1952, arab. text 140, 10.
[43] Sam'ānī: *Ansāb*, s.v. Ḫidāmī. Ibn al-Aṯīr: *Lubāb*, ib.
[44] Fikri-i Salǧūqī: *Mazārāt-i Harāt*, 2, 103. In einer baumbestandenen einfriedung, aber ohne grabstein und ohne schrifttafel.
[45] Hiernach 419.

19. DER GEISTLICHE MACHTBEREICH ABŪ SA'ĪDS

Herrschaftsgebiete heiliger männer

Im denken der ṣūfiyya hatte sich seit alters die idee von territorialherrschaften einzelner scheiche festgesetzt. Deutlich bringt sich das in dem netz der wallfahrtsorte zum ausdruck, das die gesamte islamische welt überdeckte und noch überdeckt [1]. Die wallfahrtsorte waren die hauptstädte geistlicher fürsten, die verehrung ihrer person und nicht selten respektierung eines grösseren oder kleineren einflussbezirks verlangten. Daraus ergaben sich eine ganze reihe von konfliktsmöglichkeiten. Der heilige konnte mehr anziehungskraft oder macht ausüben als der weltliche herr des gebietes oder diesen mit in sein reich eingliedern. Der geltende heilige konnte lokale emporkömmlinge seinesgleichen sich unterzuordnen, ihre verselbständigung zu verhindern suchen oder musste sie neben sich bestehen lassen, seine eigene herrschaft mit ihnen teilen oder gar ihnen seinen sitz abtreten. Fremde zuzüger konnten ablehnung oder bedingte anerkennung finden. Die grenzen mit benachbarten machtzonen konnten ein zankapfel, ein kriegsgrund werden und sich verschieben. Landbesitz des scheichs oder seiner anhänger musste solchen auseinandersetzungen von vornherein das aussehen eines gebietsstreits geben. Vieles hing von dem machtwillen und der klugheit des scheichs ab, solange er lebte, und von der regsamkeit und zahl seiner erben und grabhüter, wenn er gestorben war. Die händel spielten sich sowohl auf der ebene der wirklichkeit als auch in der sfäre der blossen legende ab. Die wechsel-

[1] Edmond Doutté: *En Tribu*, Paris 1914, 237-238: Es gibt eine religiöse geografie der islamischen länder. Einige heilige werden allgemein verehrt. Man ruft sie von Bagdad bis Marokko an, zum beispiel 'Abdalqādir al-Ǧīlānī, diesen *ṭayr al-marāqib* «vogel der anhöhen«, dem so manche unzugängliche bergspitzen in Nordafrika geweiht sind, wie dem heiligen Michael im christlichen mittelalter. Aber die am meisten geliebten sind die heiligen, die ihr klar begrenztes gebiet haben: Gestern waren wir bei Mawlāy Ibrāhīm, (238) heute auf dem territorium des Sīdī Aḥmad u Mūsā. Andere besitzen ein kleineres reich, aber sind darin nicht minder herrscher, wie Sīdī Raḥḥāl oder Sīdī Bū 'Uṯmān… Die kleinsten bezirke haben ihren sayyid, ihren religiösen herrn, bis zu dem heiligtum ohne namen, das nur die frauen des dorfes besuchen, und weiter bis zum einfachen kreis von steinen, wo die wollbüschel und stoffsäckchen herumliegen, einem unbekannten gott, an den sich die bescheidensten, aber nicht weniger rührenden hoffnungen hängen. — Weitere treffende bemerkungen zum thema der einflussbezirke der heiligen in Douttés aufsatz *Les marabouts*, RHR 40, 1899, 361-362.

wirkung, in der legende und wirklichkeit zueinander stehen und einander beeinflussen, macht es auch hier unmöglich, das eine vom andern immer reinlich zu scheiden.

Abū Sa'īd erwies auf seiner reise zu Abū l-'Abbās-i Qaṣṣāb nach Āmul den gräbern der grossen heiligen in der gegend von Bāward und Nasā seine ehrerbietung. Nasā beherbergte eine ganze nekropole von heiligen, und der verfasser der *Asrār* gibt zu, dass Nasā eben darum — im unterschied zu Mēhana — vor der verwüstung durch die ġuzz verschont geblieben sei und die ṣūfische frömmigkeit dort nach wie vor eine hochburg habe [2]. Damit wirft er ein schlaglicht auf die ungleichen religiösen machtverhältnisse von Nasā und Mēhana und, ohne es zu wollen, auf die geringere stärke Abū Sa'īds im 6./12.jh., der seinen boden nicht zu schützen vermocht hat, und liefert ausserdem die aufschlussreiche mitteilung, dass die militärischen schlägereien, die bei Nasā und Bāward der seldschukische condottiere al-Mu'ayyad Ay Aba mit seinen gegenspielern und den ġuzz hatte [3], dort keine tiefen wunden hinterlassen hatten, jedenfalls soweit der verfasser der *Asrār* darüber im bilde war. Auch Saraḫs war damals nicht nur von einem einzigen heiligen beherrscht, aber Abū Sa'īd suchte dort jeweils am grab seines lehrers Abū l-Faḍl-i Saraḫsī trost. Diesem lief später Luqmān as-Saraḫsī, der heilige narr, der den jungen Abū Sa'īd dem Abū l-Faḍl zugeführt hatte und bei dessen tod beide zugegen gewesen waren [4], den rang ab. Luqmāns grab, alias Bābā Luqmān, ist heute ein zerfallenes gemäuer 3 km von Saraḫs entfernt [5], aber immer noch ziel vieler hilfesuchenden. Besonders am freitag herrscht dort grosser andrang [6]. Luqmān ist ferner durch unsere vita, nach der er einmal in den konvent Abū l-Faḍl-i Saraḫsīs geflogen kommt, zu dem bekannten Lokmân-ı Perende der bektaşilegende geworden [7]. Auf unsere vita weist auch sein beiname *'atīq ur-raḥmān*

[2] *Asrār* 45/Shuk. 46, 7 ff.

[3] Ibn al-Aṯīr, jahre 552, 553, 555.

[4] *Asrār* 239-240/Shuk. 292, 5-293, 3.

[5] Mahdī-i Bāmdād: *Āṯār-i tāriḫī-i Kalāt u Saraḫs*, Teheran 1344, 32-33. Nuṣratullāh-i Miškātī: *Fihrist-i banāhāy-i tāriḫī wa amākin-i bāstānī-i Īrān*, Teheran 1349, 108-109.

[6] 'Abbās-i Sa'īdī: *Saraḫs-i dīrūz u imrūz*, Maǧalla-i Dāniškada-i Adabiyyāt-i Mašhad 8, 1351, 721-723.

[7] *Asrār* 28/Shuk. 27, 8. Erich Gross: *Das Vilâjet-nâme des Hâǧǧī Bektasch*, Türk. Bibl. 25, 1927, 14-16. Abdülbâki Gölpınarlı: *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî*, İstanbul 1958, 5-6. Paranda soll beiname auch Šams-i Tabrēzīs gewesen sein, weil er geografische entfernungen im nu zu überwinden vermochte (Aflākī 615, 6-7: *ṭayy-i zamīn*). Bekannt ist 'Alīs bruder Ǧa'far aṭ-Ṭayyār, der in Mu'ta sein grab, aber an anderen orten, zum beispiel auch in Sarčašma auf dem weg von Kabul zum Unaypass, seine qadamgāhs

»der freigelassene des erbarmers« in Ḫwāndamīrs *Ḥabīb us-siyar*, lith. Bombay 1273/1857, 3, 3, 328 zurück[8], denn in *Asrār* 25/Shuk. 23, 12-18, bittet Luqmān gott, ihn freizugeben, wie ein könig seine altgedienten sklaven freilasse, das heisst ihn aller gesetze zu entbinden. Und das geschieht auch: Er wird verrückt[9]. Basṭām war und ist beherrscht von Bāyazīd-i Basṭāmī. Schon im 3./9. und 4./10.jh. suchten die bewohner Ḫurāsāns sein grab um des segens willen auf[10]. Im 5./11.jh. senkte Abū Sa'īd, als er auf seiner angefangenen pilgerfahrt von einer anhöhe aus des grabes ansichtig wurde, eine weile den kopf und sagte dann: »Wer etwas verloren hat, hier wird es ihm wiedergegeben«. Am grabe selbst wiederholte sich die szene, und Abū Sa'īd erklärte: »Hier ist der ort der reinen, nicht der unreinen«[11]. Als er später sich von einer andern seite Basṭām wieder näherte, wurde er beglückt und beschwingt und sagte wieder: Wer ein verlorenes hohes religiöses gefühl, das er einmal gehabt hat, sucht, hier kann er es zurückerhalten[12]. Ähnliche reverenz soll Qušayrī dann dem grab Abū Sa'īds selbst erwiesen haben. Als bei der karawanserei Sarkalla sein blick auf Mēhana fiel, stieg er vom pferd und liess sich von den spielleuten — so will es die überlieferung — einen vierzeiler des scheichs vorspielen[13]. Wenn die geschichte, wie es den anschein hat, legendär ist, so drückt sich darin doch deutlich die ehrfurcht, die man dem grabesort eines heiligen schuldig zu sein glaubte, aus.

Wallfahrtsziele bildeten aber auch die lebenden scheiche, für Abū Sa'īd zum beispiel Ḫaraqānī in Ḫaraqān. Nicht anders war es mit Abū Sa'īd selbst. In einer geschichte, die die farben etwas dick aufträgt und weithin legendär anmutet, aber vielleicht doch wieder mögliches und ein ideal veranschaulicht, wird geschildert, wie Abū 'Amr-i Bašḫwānī von Mekka nach Mēhana marschiert, unter 17 vollwaschun-

hat. Sein name »flieger« (weil er schon gleich nach seinem tod mit flügeln ausgestattet im paradies herumflog) erleichterte es, ihm hienieden »landeplätze« zuzueignen, die ursprünglich vorislamische heilige stätten gewesen waren.

[8] 'Abdulḥusayn-i Nawā'ī: *Riğāl-i kitāb-i Ḥabīb us-siyar*, Teheran 1324, 102. Köprülü irrt, wenn er Luqmāns grab aufgrund auch dieser stelle nach Harāt versetzt (Köprülüzade Mehmed Fuad: *Türk edebiyatında ilk mütesavvıflar*, Istanbul 1918, 59, anm. 3).

[9] Die bezeichnung soll Abū Sa'īd selbst für ihn geprägt haben: *āzād-karda-i ḥaqq* oder *ḫudāy*. In *Ḥālāt* 17/Shuk. 10, 17-18 fehlt die bitte Luqmāns. Dichterisch bei 'Aṭṭār: *Manṭiq uṭ-ṭayr*, ed. Garcin de Tassy, Paris 1857-63, verse 3719-3730/ed. Ṣādiq-i Gawharīn, Teheran 1963, 3741-3752; Ritter: *Meer der seele*, 167.

[10] *Luma'* 391, 17-19. *Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik* 549.

[11] *Asrār* 151/Shuk. 180, 16-181, 6. *Taḏk*. 1, 179, 3-5.

[12] *Asrār* 155, 10-12/Shuk. 186, 15-187, 2. Unklare textgestalt.

[13] *Asrār* 370-371/Shuk. 464, 14-16.

gen auch innerlich jeden gedanken an weltliches beseitigt und eine parasange vor Mēhana die schuhe auszieht. Abū Sa'īd lässt seine söhne und jünger ebenfalls barfuss dem frommen mann entgegengehen, weil kein wertvollerer mensch Mēhana betreten habe[14]. Die rituelle waschung vor dem besuch eines lebenden oder toten heiligen war allgemeiner brauch. Ihm wollte sich auch ẖwāǧa 'Aliyak unterziehen, als er von Nēšābūr kommend den rand Mēhanas erreichte, wurde aber so, wie er war, zum scheich befohlen[15]. Um Abū Sa'īds geheimnisaufdeckendem blick sein geld zu entziehen, glaubte ein auswärtiger besucher, es vor Mēhana unter einer mauer vergraben zu müssen[16].

In der literatur erscheinen die heiligen, die einander begegnen, nicht selten wie in uniformen gekleidet, als fürsten, die ihre rechte geltend machen. In Mēhana hatte die ṣūfik schon vor Abū Sa'īd eine tradition. Abgesehen von der vereinigung, der sein vater angehörte, besass ein Abū l-Qāsim(-i) Bišr-i Yāsīn dort eine klause. Abū Sa'īd lernte manches von ihm, aber er hatte sich nicht gegen ihn durchzusetzen, da Abū l-Qāsim schon 380/990 starb. Wenn Abū Sa'īd den friedhof besuchte, begann er beim grab Abū l-Qāsims[17]. In Mēhana scheint Abū Sa'īd auf den widerstand keines ortsheiligen gestossen zu sein, und es ist durchaus möglich, dass die »ṣūfiyya von Mēhana«, denen später einige karawanenreisende von Pōšang-i Harē in der not eines raubüberfalls spenden gelobten[18], praktisch die anhänger Abū Sa'īds waren. Er scheint auch die bewohner auf seine seite gebracht zu haben. Der ortsvorsteher war sein freund.

Aber wenn auch sein ruf, nicht unbedingt sein bester, bis nach Andalusien drang[19], so hatte er doch auswärts in der engeren heimat, wie jeder andere seinesgleichen, mit gegenspielern zu rechnen und deren hoheitsrechte zu achten. Für das verhalten dabei gab es vorstellungsmuster, die in einem motivschatz des wissens bereitlagen und hervorgeholt und benutzt oder unbenutzt liegen gelassen wurden.

[14] *Asrār* 167/Shuk 202, 1-12. Ibn al-'Arabī besuchte in Tunis den scheich Abū Muḥammad b. Ḫamis bei grösster hitze barfuss, genau wie Abū Muhammad al-Mawrūrī und Abū Ya'qūb Yūsuf b. Yaḫlaf al-Kūmī al-'Absī es getan hatten; Ibn al-'Arabī: *Rūḥ al-quds*, Damaskus 1970, 125 unten/R.W.J. Austin: *Sufis of Andalusia*, 140-141.

[15] *Asrār* 178-179/Shuk. 215, 17-26, 10.

[16] *Asrār* 192-193/Shuk. 232, 6-233, 4.

[17] *Asrār* 17-19/Shuk. 14, 20-17, 6. *Nafaḥāt*, artikel Abū l-Qāsim(-i) Bišr-i Yāsīn, 295.

[18] *Asrār* 166/Shuk. 201, 3. *Ḥālāt* 66/Shuk. 39, 7-8: nur ṣūfiyān, ohne Mēhana.

[19] Hier 110 und 289.

Diese motive wanderten, wie bereits angedeutet, zwischen blosser literatur und wirklichem leben hin und her. Man konnte sich vom vorbild in der literatur in seinem tun bestimmen lassen oder umgekehrt durch die tat das vorbild für den literarischen topos schaffen. Im idealfall für den historiker deckt sich die schilderung des berichterstatters mit dem vorgang, der topos mit dem leben. Aber meist müssen wir uns mit dem besitz der literarischen hülle zufrieden geben und die frage nach dem wirklichkeitsgehalt offenlassen.

Zu diesen bald befolgten, bald vernachlässigten, bald nur im schönen schein der schriftstellerischen beredtsamkeit prangenden spielregeln der begegnung zählt der brauch, vor betreten des hoheitsgebiets eines andern scheichs dessen erlaubnis anzusuchen. Das hoheitsgebiet mag fiktiv und der scheich des ortes einer von mehreren sein: eine anfrage bei dem gewählten musste von diesem als eine hohe ehre und auszeichnung empfunden werden. Als Abū Sa'īd sich entschlossen hatte, in Nēšābūr einen stützpunkt seines wirkens zu errichten, und zum ersten mal von Mēhana mit gefolge die reise dorthin unternahm, schickte er, zwei parasangen von Ṭōs entfernt, einen derwisch nach Ṭōs zu dem weisen narren Ma'šūq, einem gegenstück zu Luqmān-i Saraḫsī in Saraḫs, und liess um die erlaubnis (*dastūr*) bitten, in seinen herrschaftsbezirk (*wilāyat*) einzutreten. Ma'šūq erlaubte es und soll dem scheich bei der begegnung gesagt haben, bald werde für ihn die wache aufgezogen, die jetzt hier in Ṭōs und anderwärts andere hätten[20]. Damit ist bildlich die ṣūfische scheichgewalt, nicht ein wirklicher wachaufzug mit schlag- und blasinstrumenten gemeint, genau wie er später mit seinem eigenen »banner«, das in Šarwān aufgepflanzt werden sollte, keine wirkliche fahne, sondern bildlich die fahne seiner sache gemeint hat[21], obwohl in jüngeren jahrhunderten solche äusseren zeichen auch in der ṣūfik aufkamen[22]. Abū Sa'īd wohnte dann aber bei einem andern ṣūfī, im konvent des verstorbenen Abū Naṣr as-Sarrāǧ, des verfassers der *Luma'*, und hielt dort versammlung. Später beherbergte ihn in Ṭōs jeweils ein anderer freund[23]. Vor seinem einzug in Nēšābūr erbat Abū Sa'īd keine zutrittserlaubnis.

[20] *Asrār* 65-66/Shuk. 68-69. *Nafaḥāt*, artikel Ma'šūq-i Ṭūsī, 309. Geschichten 'Aṭṭārs über Ma'šūq bei Hellmut Ritter: *Das meer der seele*, index s.v. Ma'šūq-i Ṭūsī.

[21] *Asrār* 146, 1/Shuk. 174, 2. Ähnlich *Ḥālāt* 24/Shuk. 14, 19 Qaṣṣāb zu Abū Sa'īd: »Geh heim, bis in einigen tagen wird man dieses banner vor der tür deines hauses aufpflanzen!«

[22] Ein beispiel *Firdaws ul-muršidiyya*, einleitung 69 und 71.

[23] *Asrār* 222/Shuk. 268, 6-9.

Er wurde aber von dem dort ansässigen scheich Maḥmūd-i Murīd willkommen geheissen[24].

In der legende vom einzug des heiligen Sidi bel ʿAbbès, das heisst Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ǧaʿfar as-Sabtī (gest. 601/1204), in die stadt Marokko, ist das motiv der zutrittserlaubnis mit dem motiv der stummen zeichensprache verbunden. Die in Marokko schon eingesessenen sechs heiligen geben Sidi bel ʿAbbès durch die übersendung einer mit wasser gefüllten tasse zu verstehen, dass in der stadt kein platz mehr für ihn sei. Sidi bel ʿAbbès legt eine durstige rose hinein, die das von ihr verdrängte wasser sofort aufsaugt, um ihnen zu bedeuten, dass er noch platz habe — eine wandergeschichte, die man auch aus anderen zusammenhängen kennt[25]. Marokko wird seitdem von sieben heiligen beschützt. Das motiv der zutrittserlaubnis kehrt in einem bericht über Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī (gest. 656/1258) wieder. »Als dieser nach Alexandrien gelangte, war dort Abū l-Fatḥ al-Wāsiṭī (meister). Šāḏilī hielt am rande der stadt an und liess ihn um zutrittsermächtigung bitten. Wāsiṭī sagte: Unter eine einzige mütze gehen nicht zwei köpfe. Da starb Wāsiṭī noch in der gleichen nacht. Wenn nämlich einer eine örtlichkeit betritt gegen einen faqīr und ohne dessen erlaubnis, beraubt oder tötet der höhere den niedrigeren. Darum hat man empfohlen, immer vorher die erlaubnis einzuholen«[26]. Unterliegt schon die geschichtlichkeit von Abū Saʿīds vorgehen grundsätzlichen zweifeln, so erweist sich diese geschichte ebenso wie die von Sidi bel ʿAbbès als reine erfindung: Abū l-Fatḥ al-Wāsiṭī wird sonst im ʿIrāq angesiedelt[27] und ein anderer Abū l-Fatḥ al-Wāsiṭī, der tatsächlich für Alexandrien bezeugt wird, ist dort schon um 580/1184 gestorben[28], kann also Šāḏilī nicht mehr erlebt haben. In zwei fassungen findet sich das motiv auch in der legende um Aḥmad al-Badawī (gest. 675/1276). Wiederum gegen die zeitbegriffe verstösst, dass er mit ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī (gest. 561/1166) und Aḥmad ar-

[24] *Asrār* 69-70/Shuk. 73-74.

[25] Edmond Doutté: *Les marabouts*, RHR 41, 1900, 55-56. Edouard Montet: *Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord*, Genf 1909, 54. Batlūnī: *Tasliyat an-nawādir*, bei Brünnow-Fischer: *Arabische Chrestomathie*, 10-13. O. Rescher in *Festschrift Georg Jacob*, hgg. v. Theodor Menzel, Leipzig 1932, 220. August Fischer in ZDMG 94, 1940, 315. Tawḥīdī: *Imtāʿ*, 2, 35, 1-3.

[26] Aus Munāwī bei Ibn ʿAyyād: *Al-mafāḫir al-ʿaliyya fī l-maʾāṯir aš-šāḏiliyya*, Kairo 1937, 31, 1-4; *Šaḏarāt aḏ-ḏahab*, jahr 656 (5, 179); al-Ḥasan b. Muḥammad al-Kawhan al-Fāsī: *Ṭabaqāt aš-šāḏiliyya al-kubrā* (= *Ǧāmiʿ al-karāmāt al-ʿaliyya fī ṭabaqāt as-sādāt aš-šāḏiliyya*), Kairo 1347, 43-44.

[27] Ibn ʿAyyād 10. Trimingham: *Sufi Orders*, 48.

[28] Šaʿrānī: *Ṭabaqāt*, nr 291 (1, 202).

Rifā'ī (gest. 578/1182) im 'Irāq zusammengetroffen sein soll und diese ihm klargemacht hätten, die schlüssel für Mesopotamien, Indien, den Jemen, Kleinasien, den osten und den westen lägen in ihren händen, er könne wählen. Darauf soll Badawī erwidert haben, dass er sie nicht brauche, sondern den schlüssel direkt von gott beziehe[29]. Als er dann in Ṭanṭā eintraf, räumte, nach dieser erzählung, der dortige Ḥasan al-Iḫnā'ī das feld, weil er erkannte, dass jetzt der wahre beherrscher des landes erschienen sei, vor dem man entweder sich ducken oder ganz weichen müsse[30]. Das motiv fehlt auch in der legende von Ni'matullāh-i Walī (gest. 834/1431) nicht: Ni'matullāh fragt beim einzug in Kirmān einen derwisch, ob er kommen dürfe, und erhält seine zustimmung[31]. Die weisheit von den zwei herren, die nicht zusammen regieren könnten, sagt dort Timur und veranlasst Ni'matullāh, aus der gegend von Samarqand fortzuziehen[32]. Hierauf soll ihn nach einer legende ein heiliger in Šaraḫt weiter nach Māhān gewiesen haben[33]. Auch gütliche trennungen können so begründet werden. Raḍī ad-dīn al-Ġazzī liess seinen schüler 'Alī b. Muḥammad al-Bakrī (gest. 952/1545) nach der ausbildung in Kairo mit einem brotfladen in der einen und mit einer zwiebel in der andern hand auf einem maultier zur Azhar reiten und beides unterwegs vor allen leuten aufessen, erklärte dann: »Kairo fasst nun beide, mich und dich, nicht mehr«, und zog sich nach Syrien zurück[34]. Mawlānās lehrer Burhān ud-dīn Muḥaqqiq-i Tirmiḏī (gest. 638/1240-1) begründete nach der legende seine abreise aus Konya damit, dass er ein löwe sei und sich nun einem ausgewachsenen zweiten löwen, seinem zögling Mawlānā, gegenüber sehe, mit dem er sich nicht vertragen würde[35]. Als der vater des Aw Ḥākim (vielleicht 7./13.jh.) in Zayla' die wunderkraft seines sohnes erkannte, sagte er ihm, es sei nicht gut, wenn zwei heilige am gleichen ort lebten. Darauf soll Aw Ḥākim nach Harar gezogen sein[36]. Unwahrscheinlichen respekt zollte nach

[29] 'Abdaṣṣamad: *Al-ǧawāhir as-saniyya wa-l-karāmāt al-aḥmadiyya*, bāb 1, Bulaq 1287, 9.

[30] Ib. bāb 1, p. 11 = bāb 2, p. 21.

[31] Jean Aubin: *Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani*, Teheran-Paris 1956, text 51, 11-52, 7; 177, 7-17 (verschiedene versionen).

[32] Ib. 122, 12-123, 6; 281, 7-282, 1; französische einleitung 12-13.

[33] Jean Aubin: *Un santon quhistānī de l'époque timouride*, REI 35, 1967, 206.

[34] *Kawākib sā'ira* 2, 195, 7-11.

[35] *Risāla-i Firēdūn* 122. Bei Aflākī 714, 10-11 übertragen auf Ṣalāḥ ud-dīn-i Zarkōb und Mawlānā.

[36] Ewald Wagner: *Eine Liste der Heiligen von Harar*, ZDMG 123, 1973, 282.

der legende Ḥasan al-ʿIrāqī (gest. nach 920/1514) dem damals in Kairo massgebenden scheich Ibrāhīm al-Matbūlī. Matbūlī befahl ihn zuerst auf die Qarāfa und räumte ihm erst später einen andern ort ein, worauf aber ein neuer platzstreit zwischen ihm und Dašṭūṭī entbrannte [37]. Eine friedliche lösung besteht auch darin, dass der eine sich dem andern freiwillig unterordnet, wie das bei Yūsuf al-ʿAǧamī (gest. 768/1366-7) und Ḥasan at-Tustarī nach ihrem eintreffen in Ägypten der fall gewesen sein soll [37a].

Die bitte um zutrittserlaubnis kann auch an tote lokalheilige gerichtet werden. Als der fremde Abū l-Ḥasan al-Ḥarālī at-Tuǧībī (gest. 638/1241) in der moschee des verstorbenen Abū Zakariyyā az-Zawāwī (gest. 611/1214) zu Biǧāya versammlung halten wollte, verwarnte ihn der dortige gebetsausrufer und sagte, das sei ein heiliger ort, ohne befehl (das heisst erlaubnis) dürfe man hier nicht reden. Ḥarālī holte diese erlaubnis am grab des verstorbenen (durch übersinnliche verbindung) [38]. Dass selbst fürsten die grenzen dieser heiligen territorialherrschaften zu respektieren und beim wechsel in ein anderes solches hoheitsgebiet dessen beherrscher, selbst wenn dieser längst unter der erde war, um erlaubnis und schutz zu bitten hatten, zeigt ein vorfall auf dem indischen subkontinent. Als Fīrōzšāh (Tuġluq) 752/1351 in Sirsuti abstieg, sagte zu ihm mawlānā scheich Naṣīr ud-dīn-i Čirāġ-i Dihlī (gest. 757/1356): »Bis hieher reicht mein gebiet (*ḥadd*), und bis heute standest du in meinem schutz und schirm. Von jetzt an bist du im gebiet des scheichs der zeit ḫwāǧa (Quṭb ud-dīn) Baḫtyār, des pols von Delhi (der schon 634/1236 gestorben war) [39]. So bitte ihn um erlaubnis, sein gebiet zu betreten!« Fīrōzšāh schrieb einen brief (!) und erhielt die erlaubnis und die versicherung des schutzes [40].

Eine harte auseinandersetzung dichtet die legende den beiden scheichen Mawdūd-i Čištī (gest. 527/1133) und Aḥmad-i Ǧām an. Danach traf Mawdūd, in der gegend von Harē, anstalten, sein gebiet mit waffengewalt gegen Aḥmad-i Ǧām zu verteidigen, und seine grimmigen parteigänger schraken selbst vor dem versuch eines mordanschlags nicht zurück. Aḥmad-i Ǧām aber obsiegte dank seiner wunder-

[37] Šaʿrānī: *Ṭabaqāt*, 2, 139-140 (Šaʿrānis eigene scheiche nr 25). Ġazzī: *Kawākib sāʾira*, 1, 183.

[37a] Šaʿrānī: *Lawāqiḥ al-anwār*, 474.

[38] Ġubrīnī: *ʿUnwān ad-dirāya*, 150, oben.

[39] Ġulām-Sarwar-i Lāhawrī: *Ḫazīnat ul-aṣfiyā*, 1, 276, 1-2.

[40] Uluġḫānī: *An Arabic History of Gujarat*, ed. Denison Ross, 3, 895, 14-19, aus Ḥusāmḫān.

kraft und mit hilfe eines weisen narren, der den haufen der gegner durch blosses anbrüllen verjagte, und schickte den jungen Mawdūd vorerst einmal in die schule zum lernen. So die Aḥmadfreundliche darstellung[41]. Nach der Mawdūdfreundlichen version verstehen Aḥmad-i Ǧām und Mawdūd-i Čištī einander nicht schlecht, Aḥmad kommt auf einem löwen und Mawdūd auf einer lebendig gewordenen mauer dahergeritten, Mawdūd schläfert seine eigenen ungehorsamen gesellen durch einen blick ein, und Aḥmad weckt sie durch seine streichelnde hand wieder auf[42]. Legendär ist auch die fortsetzung dieses streits zwischen einem novizen von Aḥmad-i Ǧāms enkel und einem schüler Mawdūds: Ersterer hinderte letzteren durch ausstrecken seiner beine magisch daran, in Ǧām einzuziehen und dort die geistliche macht zu ergreifen[43]. Ins groteske gesteigert ist das motiv von der gebietsgrenze der heiligen im türkischen Vilâyetnâme-i Hacım Sultan. Da wollen die gottesmänner Kleinasiens hacı Bektâş und Hacım Sultan den eintritt in ihr gebiet dadurch verwehren, dass sie eine kette bis zum himmelsthron bilden, aber die beiden heiligen fliegen in gestalt einer taube mit zwei köpfen darüber hinweg und landen in Suluca Kara Öyük[44].

Grenzen von Abū Sa'īds hoheitsgebiet

Ṭōs war für Abū Sa'īd ein befreundeter durchgangsort[45], in dem er sich allenfalls auf seinen pendelfahrten zwischen Mēhana und Nēšābūr kurz aufhielt.

In einer gemeinde nach Ṭōs, in Nōqān, dem alten Mašhad, das der verfasser der *Asrār* vom eigentlichen Ṭōs unterscheidet[46], dünkte

[41] *Maqāmāt-i Žandapīl* 70-74. *Nafaḥāt*, artikel Quṭb ud-dīn Mawdūd-i Čištī, 326-329.

[42] *Ḫazīnat ul-aṣfiyā* 1, 248-249. Der verfasser kannte die gegenversion aus den *Nafaḥāt*.

[43] 'Alī-i Būzǧānī: *Rawḍat ur-rayāḥīn*, 89.

[44] Rudolf Tschudi: *Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan*, Türk. Bibl. 17, 1914, 21-23. Das motiv ist weltweit verbreitet. Richard Andree: *Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Neue Folge*, Stuttgart 1889, 110: In Kibokwe, östlich von Bihé, schwärmen die Wälder nach den Ansichten der dortigen Neger von zahlreichen und mächtigen Teufeln, die untereinander eifersüchtig sind. Trifft ein solcher Teufel in seinem Gebiete einen anderen Dämon, so ärgert er sich dermassen darüber, dass er fortzieht, um sich einen anderen Bezirk zu suchen, über den er die unbestrittene Herrschaft ausüben kann. Aus diesem Grunde stellen die Neger »Scheinteufel« her, die sie in die Reviere der wirklichen Teufel senden, um letztere zum Fortlaufen zu veranlassen...

[45] Hier 338.

[46] *Asrār* 180, 14/Shuk. 218, 7.

sich der ṣūfī Muẓaffar b. Ḥamdān zuerst über Abū Sa'īd erhaben[47], rühmte ihn aber später als »erkenner«[48].

Nicht ankam Abū Sa'īd in Harē. Er gab sich dort sehr kurz angebunden, speiste einen richter, der sich ihm demutsvoll näherte, mit einem simplen spruch ab, ging auch nicht auf die frage eines mannes ein, der eine deutung von sure 20, 5 verlangte: »Der erbarmer sitzt auf dem thron«, deren karrāmitische implikationen ihm wohl nicht entgingen, sah hässliches und bekam eine beleidigung zu hören. Er hielt sich in Harē nicht auf, sondern ritt zum andern tor wieder hinaus. Bei seinem einzug hatte er gesagt: »Der islam ist in diese stadt eingezogen, aber der unglaube zog nicht aus«. Beim abschied erklärte er: »Ihr bewohner von Harē, ich sehe, euch geht es gut, aber ich fürchte, es blüht euch die pein eines mächtigen tages«[49], eine klitterung von sure 11,84 und sure 26, 135. Da kriegerische zerstörungen Harē erst im 7./13.jh. trafen, spiegelt sich in diesem bericht deutlich eine feindseligkeit Abū Sa'īds und seiner familie gegen Harē. Möglicherweise steht das schreckbild der karrāmitischen lehre dahinter, weniger wahrscheinlich 'Abdullāh-i Anṣārī. Doch könnte sich hinter Ḫālō, den Abū Sa'īd in dessen konvent traf, aber keines wortes würdigte, scheich 'Ammō (gest. 441/1049), ein lehrer Anṣārīs, verbergen[50]. Ein anderer schüler Abū l-'Abbās-i Qaṣṣābs, Muḥammad-i Qaṣṣāb-i Āmulī, warf den leuten von Harē — etwas milder — nur vor, dass sie an gottes freundlichkeiten hingen statt an gott selber[51].

Auch in Marw fasste Abū Sa'īd nicht fuss. Dort war jener 'Alī-i Ḫabbāz, der in einem gefälschten spruch Abū Sa'īds als grosser ṣūfī (*ḫwāğa*) bezeichnet wird[52], »diener der mutaṣawwifa«, das heisst: er leitete einen konvent. Und der pīr, also der meister der ṣūfiyya, war der bekannte Abū 'Alī-i Siyāh (gest. 424/1033). Sie nötigten den scheich, der in der herberge 'Abdullāh-i Mubārak[53] hatte absteigen

[47] *Asrār* 208/Shuk. 249, 18-250, 4. *Nafaḥāt*, artikel Muẓaffar b. Aḥmad b. Ḥamdān, 308-309.

[48] *Asrār* 289 ult/Shuk. 364, 7-8.

[49] *Asrār* 242-243/Shuk. 297, 7-298, 17.

[50] *Asrār* 242 apu-pu/Shuk. 297, 9-10 (var). *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām*, ed. Arberry 71/ ed. Salğūqī 28-29. *Nafaḥāt*, artikel 'Ammō, 344. Beaurecueil: *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī*, index 'Ammū. Hier 444. In Saraḫs lebte ein Ḫālōy-i Nēšābūrī (*Nafaḥāt*, s.n., 286). Mit diesem könnte 'Ammō im titel verwechselt sein.

[51] Anṣārī: *Ṭabaqāt* 310, 1-3. *Nafaḥāt*, artikel Muḥammad-i Qaṣṣāb-i Āmulī, 297, unten. Beaurecueil: *Anṣārī*, 64, oben. Hier 442.

[52] Hier 400.

[53] Der berühmte 'Abdallāh b. al-Mubārak (gest. 181/797). Seine besitzung wird in eine herberge umgewandelt worden sein. Sein grab war in Raḥba oder Hīt; Abū

wollen, in dem konvent des Ḫabbāz, der gewaltige zurüstungen getroffen hatte, unterkunft zu nehmen. Abū Sa'īd hielt dort in seiner gravitätischen art, die zu seinem anspruch, »nichts« und »niemand« zu sein, in einem aufregenden gegensatz steht, versammlung, wie er es in vielen konventen tat, in denen er zu gaste war. Als Abū 'Alī-i Siyāh erschien und dieses gehabe erblickte, packte ihn der neid und die furcht, seine schäfchen zu verlieren. Abū Sa'īd liess Ḫabbāz auf dem markt ein schönes ungesäuertes fladenbrot (*šābāṭī*) holen, nahm es entgegen und sagte zu Abū 'Alī-i Siyāh: »Hiemit verkaufe ich euch die stadt Marw und die hoheit über Marw für dieses ungesäuerte fladenbrot und übergebe euch noch dieses fladenbrot dazu«. Sprach's und zog in die herberge 'Abdullāh-i Mubārak um. Die grosse einladung schlug er aus[54], fand sich auch bei einem reichen marwer, der ihn zu sich bat, nicht wohl[55] und kehrte nach Mēhana zurück. Ḫabbāz hatte Abū Sa'īd schon früher einmal in Mēhana aufgesucht, und schon dort war es zu einem zerwürfnis gekommen[56]. Dies alles spricht von neuem gegen die echtheit des dictums, in dem Abū Sa'īd den Ḫabbāz als grossen ṣūfī gerühmt und neben seinen sohn Abū Ṭāhir gestellt haben soll. Abū Sa'īd fand also an Marw nicht den gleichen gefallen wie später Yāqūt (gest. 626/1229), der von der freundlichkeit seiner bewohner so beeindruckt war, dass er am liebsten überhaupt dort geblieben wäre, hätten die anrückenden mongolen ihn nicht umgestimmt[57]. Das hinderte Abū Sa'īd allerdings nicht, einmal samt seiner jüngerschar das grab des dichters 'Umāra in Marw zu besuchen, weil er von einem seiner verse ergriffen worden war[58].

Ausfällt auch Saraḫs. Eine legendäre überlieferung will uns glauben machen, dass Abū Sa'īd kurz vor seinem tod »Aḥmad-i Bā Nawfala«, einen seiner »grossen und novizen«, nach Saraḫs zur übernahme des konvents seines ehemaligen lehrers Abū l-Faḍl-i Saraḫsī entsandt

l-Ḥasan 'Alī b. Abī Bakr al-Harawī: *Guide des lieux de pèlerinage*, hg. u. übersetzt von Janine Sourdel-Thomine, Damaskus 1953-1957, arab. 66-67/franz. 139.

[54] *Asrār* 182-183/Shuk. 220, 10-222, 3.

[55] *Asrār* 251-252/Shuk. 311.

[56] *Asrār* 292/Shuk. 368, 2-9. Es wird nirgends gesagt, ob sich das nachher oder vorher abgespielt hat. Ich denke jedoch, dass die deutliche abfuhr in Marw keine zweite zusammenkunft mehr zuliess.

[57] *Muǧ'ġam*, s.v. Marw aš-Šāhiǧān. R. Sellheim: *Neue Materialien zur Biographie des Yāqūt*, Forschungen und Fortschritte der Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland, Marburger Kolloquium, Wiesbaden 1966, 98-99, anm. 15.

[58] *Asrār* 280, 6-10/Shuk. 350, 8-13. Hiervorn 225.

[59] *Asrār* 381-382/Shuk. 475, 8-476, 12.

habe[59]. Gemeint ist damit aber der 460/1068 verstorbene Aḥmad b. Muḥammad (b.)al-Mīhanī al-Falayī, bekannt unter dem namen Bābū Falayī[60]. Die in den *Asrār* überlieferte namensform Bā Nawfala legt ein Bābō Fala nahe, was vielleicht für Bābōy-i Fala oder Bābō(y-i) Fala'ī »väterchen aus (dem dorf) Fala« steht[61]. Die hs. Landolt 248a-b hat dafür geglättet Bābōy-i Ḫāwarānī, Bābō Ḫāwarānī und Aḥmad-i Ḫāwarānī. Dieser mann war aber ein schüler nicht Abū Sa'īds, sondern Abū l-Faḍl-i Saraḫsīs, also höchstens ein schulkamerad Abū Sa'īds, und da er in seinem todesjahr 460/1068 über 80 jahre alt war, nur rund 15 jahre jünger als Abū Sa'īd. Ausserdem lebte er in diesem konvent 50 jahre lang, kann also nicht erst kurz vor Abū Sa'īds tod (440/1049) hingekommen sein. Weiter soll nach Abū l-Faḍls tod ein gewisser Abū l-Ḥasan, wenigstens eine zeitlang, »diener« in dessen konvent zu Saraḫs gewesen sein. Abū Sa'īd erteilte ihm dort befehle[62]. War Bābō Fala je oder vielleicht schon damals leiter dieses konvents? Zu Abū l-Faḍls lebzeiten hiess der konvent ḫānaqāh-i šāristān(-i Saraḫs)[63], später, und zwar schon im 5./11.jh., ḫānaqāh-i Bābō Fala[64]. Bābō Fala wirkte dort als angesehener scheich, dessen vorzüge selbst Qušayrī geschätzt haben soll[65].

Dass trotzdem engere beziehungen zwischen der familie Abū Sa'īds in Mēhana und Saraḫs bestanden haben, ist nicht zu leugnen. Im 9./15.jh. leitete ein nachkomme Abū Sa'īds die mensa Luqmān

[60] Hiervorn 44. Sam'ānī: *Ansāb*, s.v. Falayī. In der faksimileausgabe Gibb Mem. Series 20, 1913, 431b-432a, ist Falī geschrieben. Aber nach dem, was Sam'ānī dazu sagt, ist (unter berücksichtigung von Sam'ānīs ausdrucksweise) Falayī zu lesen. Als name des mannes wird ohne nennung des vaters Aḥmad al-Mīhanī angegeben. Ibn al-Aṯīr: *Lubāb*, s.v. Falayī. Fala ist ein dorf bei Mēhana. Yāqūt: *Mu'ǧam*, schreibt den ort Falā. Bābō war zärtliche bezeichnung auch Abū l-Ḫayrs, des vaters von Abū Sa'īd (vgl. hiervorn 41, anm. 11); *Asrār* 15 ult/Shuk. 13, 13. Unser Bābō Fala im reim bei Qāsim-i anwār: *Dīwān*, ed. Nafīsī, Teheran 1337, vers 1136. Ein Ibn Bābū bei Yāqūt: *Mu'ǧam*, index s.v. Bābū. Bābō heisst vielleicht auch grossväterchen, da bābā ebenfalls grossvater heissen kann. In Qazwīn nannte man jungen gern bābā oder bābōya »grossväterchen«, um anzudeuten, dass sie den gleichen namen trügen wie der grossvater. Das lehrt Rāfi'ī 92: *wa-kāna yulaqqabu fī ṣiġarihī bi-Bābūya 'alā mā ya'tāduhū ahlu Qazwīna min at-talqībi bi-bābā wa-bābūya, ya'nūna annahū samiyyu ǧaddihī, wa-yuḥibbūna ḏikra l-ǧaddi bi-l-ḥāfid.*

[61] *Fakk-i iḍāfa* wie in Šayḫ Ǧām, Ḫwāǧa Čišt usw.

[62] *Asrār* 186-187/Shuk. 225, 16 ff. Hiervorn 44.

[63] *Ḥālāt* 17/Shuk. 10, 21.

[64] *Asrār* 381/Shuk. 476, 1.

[65] *Asrār* 381-382/Shuk. 476, 2-12. Ein anderer Aḥmad, schüler Abū l-Faḍls, wurde am ende seines lebens blind, weil er, nach der legende, gesehen hatte, dass Abū Sa'īd über dem boden schwebend einherschritt, wenn er nach Saraḫs kam (*Asrār* 35, 8-14/Shuk. 35, 7-15).

in Saraḫs[66]. Aber hier geht es uns nur um herrschaftsansprüche Abū Sa'īds und seiner nachkommen bis ins 6./12.jh.

Es ist also unwahrscheinlich, dass Abū Sa'īd gesagt hat: »Meine nachbarn links und rechts, vorn und hinten habe ich von gott erbeten, und der herr hat sie mir zur verfügung gegeben. Meine nachbarn sind Balḫ, Marw, Nēšābūr und Harē. Von denen, die hier sind (in Mēhana), spreche ich nicht«[67]. Dieses gebiet zu beherrschen, war nicht einmal ein wunschtraum Abū Sa'īds. Erst verehrer und eiferer einer späteren generation konnten ihm solche hochtönenden worte andichten. Die vier genannten städte sind die vier grossen kulturzentren Ḫurāsāns und werden sowohl in der geschichte als auch in der dichtung häufig zusammen genannt[68]. Dieses klischee erleichterte die erfindung des ausspruchs.

Doch Nēšābūr war ein besonderer fall.

Abū Sa'īds rückzug aus Nēšābūr

Die schriftsteller unserer hauptquellen geben sich grosse mühe, die einzelnen fasen der eroberung der stadt Nēšābūr durch Abū Sa'īd mit zahlreichen namen und in vielen episoden zu schildern. Aus den berichten geht mit sicherheit hervor, dass Abū Sa'īd in Nēšābūr auf widerstände stiess und einige davon zu überwinden vermochte. Er wurde nie unbestrittener und alleiniger herr von Nēšābūr. Die vorbehalte, die Ibn Ḥazm und Anṣārī gegen ihn machten[69], bestätigen die zurückhaltung anderer, von denen unsere hauptquellen erzählen. Wahrscheinlich beleuchtet eine geschichte in den *Asrār* die allgemeine lage richtig: Abū Sa'īd und Qušayrī mit gefolge sehen, wie in ein quartier Nēšābūrs ein fremder hund eindringt und sofort von einer meute hunde dieses stadtviertels angegriffen und übel zugerichtet verjagt wird. Da bemerkt Abū Sa'īd zu Qušayrī: »Abū Sa'īd ist in dieser stadt ein fremder, man sollte aber mit ihm nicht so wie mit einem hund verfahren«[70]. Andererseits besteht auch kein besonderer grund, daran zu zweifeln, dass einige anhänger Qušayrīs unter führung eines Abū l-Qāsim-i Rūbāhī von ihm absprangen, sich Abū Sa'īd anschlossen und auch nach dessen tod nicht mehr zu ihrem früheren

[66] Hans Robert Roemer: *Staatsschreiben der Timuridenzeit*, Ak. Wiss. Lit. Mainz, Veröff. Orient. Komm. 3, Wiesbaden 1952, 71; 161-162.

[67] *Asrār* 332 (var.)/Shuk. 418, 6-9.

[68] *Die schöne Mahsatī* I, 139.

[69] Hier 289, 294.

[70] *Asrār* 220/Shuk. 265, 12-266, 5.

lehrmeister zurückkehren wollten. Nur müssen es nicht unbedingt wieder »zehn« gewesen sein [71].

Als Abū Sa'īd seinen fuss nach Nēšābūr setzte, kam er zunächst im konvent eines Abū 'Alī-i Ṭarsūsī in der strasse der 'ad(a)nīwalker unter [72]. Später liegt der sogenannte »konvent des scheichs«, »sein konvent«, in dieser strasse der 'adnīwalker [73]. Also wird es das gleiche haus sein und hat entweder den namen und den besitzer oder nur den namen gewechselt. Die handänderung wird nirgends beschrieben, so dass man nicht wissen kann, ob und wie eine solche vor sich gegangen ist. Leider verwischt die unsichere textüberlieferung die grenze zwischen diesem Abū 'Alī-i Ṭarsūsī und Abū Sa'īds schwiegervater 'Alī-i Ṭarsūsī [74]. Sollte in *Asrār* 280, 1/Shuk. 350, 2-3, wo 'Alī neben Abū 'Alī überliefert ist, mit der hs. Landolt 183a, 7 Abū 'Alī gelesen werden müssen, so wäre der konventsinhaber von Nēšābūr damals, als Abū Sa'īd in der stadt weilte, noch am leben gewesen. Sollte aber an allen stellen (*Asrār* 69; 232; 280/Shuk. 73; 281; 350) gleich zu lesen sein, entweder überall 'Alī oder überall Abū 'Alī, und seine richtige bezeichnung *Asrār* 232, 4/Shuk. 281, 12 tatsächlich *ḫusur* »schwiegervater« sein, so ergäbe sich die möglichkeit, dass der konvent aus dem besitz von Abū Sa'īds schwiegervater in die hände Abū Sa'īds übergegangen ist. Handelt es sich bei dieser frau dann vielleicht um die mutter des Muẓaffar, die nach gewissen handschriften mit Abū Sa'īd von Nēšābūr zur pilgerfahrt aufbrach, oder um die mutter des Mufaḍḍal? Das alles muss offenbleiben. Hingegen ist sicher, dass der konvent auch nach dem tode Abū Sa'īds als konvent seiner familie bekannt war [75]. Abū Sa'īds jüngster sohn Mufaḍḍal, der 492/1099 gestorben ist, wohnte sogar eine zeitlang in diesem konvent [76]. Von Abū Sa'īds enkel Abū l-'Izz al-Muwaffaq b. Sa'īd (gest. 488/1095) erfahren wir nur, dass er mehrfach nach Nēšābūr gekommen sei [77], und von dessen bruder Abū l-Fatḥ Ṭāhir b. Sa'īd, der sein leben 502/1109 in Mēhana beschloss, dass er sich am ende seiner tage besonders häufig in Nēšābūr aufgehalten

[71] *Asrār* 113-114; 368-369/Shuk. 135, 6-18; 463, 7-464, 10. Zur zehnzahl hier 364 und 390.

[72] *Asrār* 69, anm. 14/Shuk. 73, 15.

[73] *Asrār* 101, 12; 230, 15; 231, 13/Shuk. 119, 15; 279, 13; 280, 19.

[74] *Asrār* 232, 4/Shuk. 281, 12/hs. Landolt 148b, 14 haben übereinstimmend die namensform 'Alī-i Ṭarsūsī. *Asrār* und hs. Landolt nennen ihn »schwiegervater«, Shuk. »bäcker« und eine variante daselbst »novizen« des scheichs. Hier 384.

[75] *Ad-duwayra al-ma'rūfa bihim*, Ṣarīfīnī 135a, 13; Kadkanī 251.

[76] Ṣarīfīnī 135a, 13. Kadkanī 251.

[77] Ṣarīfīnī 135a, 10. Kadkanī 248, oben.

habe[78]. Vielleicht logierten sie jeweils in ihrem alten konvent. Dass der konvent und seine beziehung zu Mēhana weiterbestand, ist sodann daraus zu ersehen, dass die »söhne des scheichs« in Mēhana im 5./10.jh. einmal einen mann in den konvent nach Nēšābūr abordneten und dass dessen sohn namens Muḥammad-i Šōkānī im 6./12.jh. als »diener des scheichs« im konvent der 'adnīwalkerstrasse zu Nēšābūr tätig war[79].

Doch wie reimt sich darauf die nachricht, dass Abū Sa'īd einige jahre vor seinem tod mit kind und kegel den konvent von Nēšābūr verliess und endgültig nach Mēhana, in sein heimatdorf, übersiedelte? Heisst es doch in dieser nachricht weiter: Nicht einmal einen vorsteher habe der scheich für den konvent bestellt, sondern schlicht befohlen, die türen immer offen und alles in ordnung zu halten, die gäste würden ihr essen schon selber mitbringen. Er lasse den konvent jetzt so zurück, wie er ihn angetreten habe, unverändert[80]. Das erweckt den eindruck, als habe Abū Sa'īd seinen nēšābūrer konvent in aller form preisgegeben und seine linien auf Mēhana zurückgenommen. Eine kritische betrachtung des ganzen berichts ermöglicht jedoch vielleicht, diesen rückzug Abū Sa'īds aus Nēšābūr mit dem weiterbestand enger beziehungen zwischen Mēhana und Nēšābūr in einklang zu bringen. Den entschluss, nach Mēhana heimzukehren, habe ihm der streit zweier seiner novizen in Nēšābūr nahegelegt. Der scheich habe zwar noch beide miteinander versöhnt. Aber seine söhne und enkel, die sich alle in Nēšābūr befunden hätten, wären schon lange gern nach Mēhana zurückgekehrt und der zwist der beiden novizen habe nun auch dem scheich die lust genommen, länger zu bleiben. So habe er seinem sohn Abū Ṭāhir den befehl zum auszug erteilt. Wir haben schon gesehen, dass diese heimkehr etwa 437/1045-6, spätestens 438/1047, stattgefunden haben muss[81], denn Abū Sa'īds enkel Abū l-Fatḥ Ṭāhir zählte damals 17-18 jahre und Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Yūsuf al-Ǧuwaynī, der 438/1046-1047 starb, verabschiedete unsern scheich noch[82]. Es besteht grund zu der vermutung, dass die sache

[78] *Siyāq* 80b, 12. Kadkanī 247.

[79] *Asrār* 72, 1-4/Shuk. 76, 18-77, 4. Die ausführlichere fassung mit nennung des arbeitsortes auch hs. Landolt 40a, 7.

[80] *Asrār* 158-162/Shuk. 191, 5-196, 15.

[81] Hier 389.

[82] *Asrār* 160 ult/Shuk. 194, 1. Über das todesdatum Ǧuwaynīs s. Ṣarīfīnī 80a, 6-7, Asnawī: *Ṭabaqāt*, nr 305 (1, 339-340). Subkī nr 439 (5, 75), Ibn Ḫallikān nr 332 (3, 47: im ḏū l-qa'da 438). Doch wird auch 434/1042-3 angegeben. Nāṣir-i Ḫusraw kam

anders verlaufen ist und der text, wie so oft, die wirklichkeit beschönigt. Mit einiger kriminalistischer fantasie liesse sich folgender sachverhalt rekonstruieren: Der scheich sah sich mit seinen 80/78 jahren nicht mehr in der lage, den konvent in Nēšābūr weiterzuführen. Keiner seiner söhne war bereit oder geeignet, den konvent zu übernehmen. Abū Sa'īd ernannte einen schüler zum leiter. Ein anderer schüler erhob seinerseits ansprüche, den konvent zu leiten, oder leistete, wohl mit unterstützung gleichgesinnter, sonstwie widerstand gegen die ernennung. Der scheich brachte eine versöhnung zwischen beiden dadurch zustande, dass er ihnen freistellte, sich zu vereinbaren. Dann verliess er Nēšābūr. Oder etwas näher am text: Der scheich wollte noch nicht ausziehen, sah aber, dass zwei seiner schüler sich vordrängten und sich um den ersten platz im konvent stritten für den fall, dass der scheich nicht mehr in Nēšābūr wirken könne — was ja bei seinem alter in absehbarer zeit zu erwarten war. Vielleicht waren es auch bloss mitglieder zweier parteien, die sich in dieser frage befehdeten. Oder der händel ging von vornherein um den posten nicht eines eigentlichen nachfolgers, sondern bloss eines stellvertreters Abū Sa'īds, der ja stets nur vorübergehend in Nēšābūr war. Abū Sa'īd führte eine gewisse versöhnung herbei, verliess dann aber den ort, bewusst ohne eine entscheidung über seine nachfolge oder stellvertretung zu fällen, weil er fürchtete, dadurch nur erneut die gemüter zu erhitzen.

Der verfasser der *Asrār* behauptet, trotz der mittellosigkeit sei dieser konvent in den folge der meistbesuchte Nēšābūrs gewesen und habe stets das nötige durch zuwendungen erhalten. Er verrät aber auch, dass schon vor ende des 5./11.jh. wieder einladungen darin gegeben wurden [83]. Wahrscheinlich hatten die nie aufgehört. Die leitung könnte in den händen von derwischen gelegen haben, die nicht zur familie Abū Sa'īds gehörten, aber deren segen haben mussten. 549/1154 — dieses datum ergibt sich nach den nötigen berichtigungen aus den historikern — ist er von den ġuzz bei ihrem überfall über Nēšābūr zerstört worden [84].

437/1046 für drei wochen nach Nēšābūr, nennt aber keine leute, die er besucht hätte; *Safarnāma*, Kaviani Berlin 1340, 4/ed. Charles Schefer, pers. 3/franz. 6-7.

[83] *Asrār* 382-383/Shuk. 477, 4-21. Der am frühsten gestorbene der dort genannten teilnehmer ist Abū l-Qāsim al-Muẓaffar al-Ǧuwaynī, ein sohn des Imām al-ḥaramayn. Er ist 493/1100 vergiftet worden; Bulliet: *Patricians*, 126 und 128.

[84] *Asrār* 162, 2-3/Shuk. 195, 11-12. Zum datum vgl. hier 404.

Konvente als stützpunkte

Von grosser bedeutung für den namen und die geistliche herrschaft eines scheichs sind die auswärtigen konvente, die von seinen anhängern gegründet werden. Von solchen stützpunkten sind im falle Abū Sa'īds nur die konvente von Šarwān (südlich des Kaukasus), Bašḫwān (bei Nasā) und Šōkān (zwischen Saraḫs und Bāward) bekannt. Der konvent in Šarwān machte staat mit einer reliquie: Er beherbergte eine grüne wolljacke (*labāča*), die sein gründer von Abū Sa'īd erhalten hatte. Dieses kleidungsstück, auch »flickenrock« (*ḫirqa*) genannt, war im 6./12.jh. dort noch vorhanden und wurde jeden freitag nach dem mittagsgebet ausgehängt und von den leuten, die aus der moschee kamen, besucht. Bei hungersnot und seuchen trug man es ins freie vor die stadt und betete zu gott um hilfe. Man nannte es, ähnlich wie die graberde Kāzarūnīs, bewährtes allheilmittel (*tiryāk-i muǧarrab*). So wenigstens nach den *Asrār*[85]. Da der gründer, Abū Naṣr-i Šarwānī, den scheich nicht verlassen haben soll, solange dieser in Nēšābūr war[86], und damit wohl gemeint ist: bis zu Abū Sa'īds endgültigem auszug 437-438/1045-47, wird dieser ferne auswärtige konvent erst nach Abū Sa'īds tod dagestanden haben. Die mehr als 400 weiteren konvente, die danach in Šarwān entstanden sein sollen[87], müssen wir, besonders was die zahl betrifft, auf sich beruhen lassen. Der gründer des konvents in Bašḫwān erbaute, nach der sage und dem volksglauben, das haus aus dem erlös für ein heilkräftiges zahnholz des scheichs, das er dem an koliken leidenden ortsvorsteher verkauft hatte. Der ortsvorsteher liess sich mit dem gekauften zahnholz und der konventsgründer mit den beiden andern, die er mitgebracht hatte, begraben[88]. Die begrabenen zahnhölzer werden ihre anziehungskraft für wundergläubige ebenso wenig verloren haben wie die haare des profeten, die sich ein Abū Zam'a al-Balawī in Qayrawān, ein Anas

[85] *Asrār* 145-146/Shuk. 173, 17-174/hs. Landolt 89a-b. Zu *labāča* s. Bahār: *Sabkšināsī*, 2, 201; Furūzānfar: *Ma'ārif-i Bahā'-i Walad* [2], Teheran 1338, 225-226; *Dīwān-i 'Uṯmān-i Muḫtārī*, ed. Ǧalāl ud-dīn-i Humā'ī, Teheran 1962, 499; Mahdī-i Muḥaqqiq: *Taḥlīl-i aš'ār-i Nāṣir-i Ḫusraw*, Teheran 1344, 252; *Ein Knigge für Sufi's* 506. Hs. Landolt 89a, ult punktiert *labāča*. Statt *tiryāk-i muǧarrab* hat Ṣafā *tiryāk-i akbar* (*Asrār* 146, 8-9) wie *Firdaws ul-muršidiyya* 509, 22/Teheran 463, 15, für Kāzarūnīs graberde. In Fahlōy bei Fīrōzābāḏ zeigte man noch im 8./14.jh. Kāzarūnīṣ flickenrock, der sich dort im besitze einer familie befand; *Firdaws*, einleitung 71.

[86] *Asrār* 145 pu/Shuk. 173, 17/Landolt 89a, apu-pu.

[87] *Asrār* 146, 9/Shuk. 174, 16-17/Landolt 89b, pu-ult.

[88] *Asrār* 167-169/Shuk. 201, 12-204, 14. Hier 368.

b. Mālik in Baṣra[89], ein aš-Šāh al-Kirmānī in Šīrāz[90], ein Abū l-'Abbās as-Sayyārī in Marw[91] hatten ins grab mitgeben lassen. Wasser, mit dem ein gebrauchtes zahnholz Abū Sa'īds gewaschen worden war, soll einer frau in Nēšābūr ja ihr augenleiden beseitigt haben[92]. Der konvent in Šōkān bot raum für 40 ṣūfiyya. Sein erbauer war ein Muḥammad-i Šōkānī[93]. Der andere Muḥammad-i Šōkānī, der im 6./12.jh. im nēšābūrer konvent dienst tat, war vielleicht einer seiner nachkommen oder verwandten.

Aus der zeit nach Abū Sa'īd stammt die bagdader gründung seines ehemaligen schülers Abū Sa'd Aḥmad b. Muḥammad b. Dūst, alias Dōst-i Dāḏā[94]. Konkrete beziehungen zur familie Abū Sa'īds wurden in diesem konvent nicht gepflegt.

Abū Sa'īd und Aḥmad-i Ǧām

Fadenscheinig ist das band, das zwischen Abū Sa'īd und Aḥmad-i Ǧām geknüpft wird. Ein kühner familienpolitiker behauptet nämlich, Abū Sa'īd habe auf dem sterbelager seinen sohn Abū Ṭāhir beauftragt, seinen, Abū Sa'īds, flickenrock Aḥmad-i Ǧām (der damals noch gar nicht geboren war) zu übergeben, wenn dieser im konvent (sic, *ḫānaqāh*) zu Mēhana vorsprechen werde. Die umstehenden hätten gehofft, Abū Sa'īd werde nun jedem ein herrschaftsgebiet (*wilāyat*) zuweisen. Auch Abū Ṭāhir. Doch der sterbende habe noch einmal die augen aufgeschlagen und allen eingeschärft, die herrschaft, nach der sie trachteten, sei jemand anders zugedacht. Aḥmad-i Ǧām sei später, in übereinstimmung mit dieser voraussage, in Mēhana erschienen, habe Abū Sa'īds flickenrock aus den händen Abū Ṭāhirs empfangen und nach Ǧām mitgenommen. Nach Aḥmads tod 536/1141 hätten dann seine 14 söhne diesen flickenrock zerrissen und unter sich verteilt. Leidende suchten bei diesen reliquien heilung[95]. Das will nichts anderes besagen, als dass Abū Sa'īd selbst noch die autorität seiner eigenen person an eine andere familie und an einen anderen

[89] Ibn 'Āšūr: *Kašf aḍ-ḍa'arât bi-waṣf aš-ša'arāt*, in seiner sammlung *Qiṣṣat al-mawlid* (Tunis o.j.), 102-103.

[90] *Šadd al-izār* 334.

[91] *Nafaḥāt*, artikel des genannten, 145.

[92] *Asrār* 83/Shuk. 93. *Ḥālāt* 60/Shuk. 35, 13-36, 5.

[93] *Asrār* 189-190/Shuk. 229-230, 7. Das weizenwunder erinnert an 'Abdalqādir al-Ǧīlānī; Walther Braune: *Die Futūḥ al-ġaib*, 19. Zu Šōkānī hier 368-369.

[94] Hier 369-379.

[95] *Maqāmāt-i Žandapīl* 162-165. *Muǧmal-i faṣīḥī* 2, 237 (jahr 536). W. Ivanow: *A Biography of Shaykh Aḥmad-i-Jām*, JRAS 1917, 359. Zarrīnkūb: *Ǧustuǧū* 3, 24.

ort abgetreten habe. Das motiv von der aufbewahrung eines flickenrocks bis zum auftreten eines zunächst noch unbekannten, dem er bestimmt ist, kommt auch sonst in legenden vor[96]. In unserm fall springt zweierlei in die augen: das hohe ansehen, das Abū Sa'īd geniesst, und der versuch einer rivalisierenden familie, sich dieses ansehens durch vorzeigen von reliquien zu bemächtigen. Als drittes kommt hinzu der absolute herrschaftsanspruch, den die familie Aḥmad-i Ǧāms gegenüber der familie Abū Sa'īds erhebt. Der charakter des verfassers dieser legende, der im 6./12.jh. geschrieben hat, gestattet ohne weiteres die annahme, dass er die böswillige absicht verfolgt, das durch die ġuzz schwergetroffene Mēhana ganz auszumanövrieren und die welt mit dem märchen zu trösten, die wahren erben Abū Sa'īds sässen in Turbat-i Šayḫ-i Ǧām.

Der versuch, die linie Abū Sa'īds mit der linie Aḥmad-i Ǧāms fortzusetzen, wird in anderen legenden wiederholt. An einer stelle heisst es, Aḥmad-i Ǧām sei zuerst novize Abū Ṭāhirs gewesen, dieser habe sich dann seinerseits als novize Aḥmads bezeichnet. Vierzig — eine typische zahl für die legende — vierzig heilige seien aus dem noviziat Abū Sa'īds hervorgegangen, darunter Abū 'Alī-i Fārmaḏī (405-477/1014-5-1082)[97] und Aḥmad-i Ǧām (441-536/1049-50-1141). Fārmaḏī habe seine gedankenlesekunst nicht zeigen dürfen im gegensatz zu Aḥmad-i Ǧām[98]. Aḥmad-i Ǧām habe mit dem geist Abū Sa'īds geheimnisse ausgetauscht, darunter dies, dass die feinde die religion Mohammeds zerstören möchten und Aḥmad die aufgabe erhalten habe, dagegen zu kämpfen[99].

Als geschichtliche tatsache bleibt bestehen, dass man im 6./12. und 7./13.jh. in Ǧām dem längst verstorbenen Abū Sa'īd grösste verehrung entgegenbrachte und anknüpfungspunkte zu ihm suchte. Aḥmad-i Ǧāms enkel Muḥammad b. Muṭahhar, der 641-2/1244 seine *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa* schrieb, benutzte eifrig die *Asrār*, besuchte 623/1226 Abū Sa'īds grab in Mēhana und dichtete dort einige verse, die uns erhalten sind[100]. Im jahr 626/1229 pilgerte er nach Āmul an das grab Abū l-'Abbās-i Qaṣṣābs und liess sich auch dort zu versen inspirieren[101].

[96] *Firdaws ul-muršidiyya*, einleitung 19. *Maqāmāt-i Žandapīl*, einleitung des herausgebers 12.
[97] Hier 56-57.
[98] *Maqāmāt-i Žandapīl*, anhang 231.
[99] *Maqāmāt-i Žandapīl*, anhang 232-233.
[100] *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa* 182f. Dānišpažūh in Farhang-i Īrānzamīn 16, 1348-49, 304.
[101] *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa* 159.

Es gelang der familie Aḥmad-i Ǧāms offensichtlich nicht, die familie Abū Sa'īds zu verdrängen.

Die »heilige stätte« in Mēhana

Nur in texten, die die verhältnisse von Mēhana nicht kennen[102], und in zwei handschriftenvarianten der *Asrār*, die getilgt werden müssen[103], ist von einem eigentlichen konvent (*ḫānaqāh*) in Mēhana die rede. Nach allem, was uns die hauptquellen sagen, gab es in Mēhana keinen konvent Abū Sa'īds. Eine bestätigung dafür mag man darin erblicken, dass der scheich an einem heissen sommermittag in Mēhana den eifrigen Šabbōy[104] im staub dahinwandern sah. Der scheich fragte: Wohin zu dieser zeit? Šabbōy antwortete, »draussen« oder »in der nähe« befinde sich ein konvent (*ḫānaqāh*) und er habe gelesen, dass einer, der unter den derwischen den mittagsschlaf halte, besonders in dieser hitze, einen regen von barmherzigkeit erlebe[105]. Man kann dagegen sagen: Das war, bevor der scheich selber einen konvent hatte, zumal da wir wissen, dass die derwische des scheichs in Mēhana auch ihre mittagsruhe hielten. Damit wäre aber noch nicht bewiesen, dass der scheich in Mēhana je einen konvent besass. Als Abū Sa'īd denselben Šabbōy zum ṣūfī machte und ihm den besen in die hand drückte, damit er etwas novizenarbeit verrichte, kehrte

[102] *Maqāmāt-i Žandapīl* 163, 4; 164, 4. Hier 427. Zakariyyā al-Qazwīnī: *Āṯār al-bilād*, s.v. Ḫāwarān, ed. Wüstenfeld 241/Beirut 1960, 361, schreibt von Abū Sa'īd: Er ist es, der die arbeitsweise der ṣūfiyya festlegte und den konvent erbaute. Nachhall von 'Abdalġāfir: *Siyāq*, 75a, 4-5: Er ist der erste, der die ḫānakāhāt und die art, wie man sich darin niederlässt, das einhalten des richtigen betragens, die arbeitsweise, das aufstehen und sichsetzen in der heute noch gültigen form regelte (*sanna*, nicht *banā*). (Pseudo-) 'Aṭṭār: *Taḏk*. 2, 336, 4.

[103] *Asrār* 1969 ult; 332, 11 (falsch)/Shuk. 205, 7; 418, 12 (richtig)/hs. Landolt 106a, 6; 216b, 11 (richtig). Dass ḫānaqāh an der ersten stelle unrichtig ist, ergibt sich aus mehreren parallelstellen, wo der scheich am morgen nicht aus dem konvent, sondern aus seinem haus herauskommt. Es bleiben drei zweifelsfälle: *Ḥālāt* 111; 133/Shuk. 64, 8; 76, 10; *Asrār* 287, 9/Shuk. 360, 6. An diesen stellen fehlt der ortsname, so dass nicht sicher zu sagen ist, ob es sich um Nēšābūr oder Mēhana handelt. Zu *Ḥālāt* 111/Shuk. 64, 8 ist zu bemerken, dass in *Asrār* 119-120/Shuk. 141, 15-142, 18 eine verwandte geschichte nach Nēšābūr verlegt wird. Zu *Ḥālāt* 133/Shuk. 76, 10: Eine andere katzengeschichte *Asrār* 132-133/Shuk. 156, 6-157, 2 spielt in Nēšābūr, eine dritte *Asrār* 227-228/Shuk. 275, 5-14 vielleicht in Mēhana.

[104] Nicht zu verwechseln mit dem gelehrten Abū 'Alī Muḥammad b. 'Umar aš-Šabbuwī (Šabbō'ī, Šabbōyī), hier 53.

[105] *Asrār* 264/Shuk. 328, 13-329, 1. Der ort wird nicht genannt, aber Šabbōy war in Mēhana zu hause.

der schwache greis nicht, wie zu erwarten, einen konvent, sondern die moschee [106].

Abū Sa'īd besass in Mēhana ein privathaus (*sarāy*, *ḫāna*). Sein vater hatte es erbaut und darauf eine klause (*ṣawma'a*) für seinen sohn errichtet [107]. Angebaut oder daneben im selben komplex untergebracht war die wohnung von Abū Sa'īds schwester. Ein guckloch verband die klause (*ṣawma'a*) der frommen frau mit der klause des scheichs, bis er es zumauern liess. Sie konnte übers dach herüberkommen [108]. Man darf sich das anwesen nicht zu klein vorstellen, denn wahrscheinlich wohnten auch Abū Sa'īds söhne, mindestens Abū Ṭāhir, im selben besitztum [109]. Dass Abū Sa'īd bei geistlichen übungen die zugänge dreifach abschloss wie in jüngeren jahren, nämlich die tür des hauses (*sarāy*), die tür des zimmers (*ḫāna*) und die tür eines wandgelasses, in dem er sich hinsetzte [110], ist kaum anzunehmen. Aber er hielt seine übungen in der klause ab und war auch zur mittagsruhe allein mit seinem leibdiener, der ihm fächelte [111]. Zum gemeinsamen essen (*sufra*) kam der scheich aus dem haus [112], ebenso zu den versammlungen, die er hielt [113], und so auch zum ritualgebet [114]. Der freitagsgottesdienst wurde in der freitagsmoschee von Mēhana abgehalten [115]. Mēhana beherbergte mehrere moscheen. Eine davon war die »moschee des scheichs«, vielleicht eigentum Abū Sa'īds; er befehligte den gebetsausrufer [116] und ohne den scheich wurde mit dem gebet nicht begonnen [117]. Die ṣūfiyya hatten dort ein abteil (*zāwiya*), wo sie zu sitzen pflegten [118]. Der

[106] *Asrār* 173/Shuk. 209, 10. *Ḥālāt* 41-42/Shuk. 25, 2-14. Hier 345.

[107] *Asrār* 16, 16-18/Shuk. 14, 8-10. Das *ān-ast* bezieht sich wohl auf diese sonderbehausung.

[108] *Asrār* 285-286/Shuk. 357-358. Die drei bevorzugten aufenthaltsorte der ṣūfiyya, ḫānaqāh (var.), ṣawma'a und masǧid, werden unterschieden in *Asrār* 235 unten/Shuk. 286, 16-19. Die ṣawma'a kann sich in einer ḫānaqāh befinden (*Asrār* 46, 2/Shuk. 47, 11).

[109] Hier 384, anm. 4, und 388, anm. 38.

[110] *Asrār* 29, 1-4/Shuk. 28, 8-11.

[111] *Asrār* 224/Shuk. 271, 5-15.

[112] *Asrār* 185/Shuk. 224.

[113] *Asrār* 177 ult; 185, anm. 13; 238 pu/Shuk. 214, 16; 224, 1-2; 291, 8.

[114] *Asrār* 215-216/Shuk. 259, 8-260, 3.

[115] *Asrār* 203 ult/Shuk. 244, 13.

[116] *Asrār* 167/Shuk. 202, 7-8.

[117] *Asrār* 215/Shuk. 259, 8 ff.

[118] *Asrār* 204, 2-3/Shuk. 244, 15-16. *Asrār* 252/Shuk. 312, 7-11/hs. Landolt 165a, 3-6 werden die *zāwiyahā* der derwische im konvent zu Nēšābūr durchsucht und wird dann die *zāwiya* eines diebischen derwischs auf die strasse geworfen. Im hinblick auf *'Awārif al-ma'ārif*, kap. 17, gegen ende, wo von der *rāwiya* des derwischs die rede ist, muss

scheich war oft dort zu besuchen[119] und war auch mit dem ortsvorsteher Ḥammōya dort zu treffen[120]. Ein derwisch zupfte ihm in der moschee ein hälmchen aus dem bart und warf es unter missachtung der würde des »hauses gottes« auf den fussboden[121]. Der scheich hielt dort auf der kanzel (*minbar*) versammlungen, auch am morgen[122], und predigte am freitag[123]. Wichtig: Der scheich konnte laute vorgänge in der moschee in seiner klause hören und rasch zur stelle sein[124]. Danach scheint es möglich, dass die »moschee des scheichs« auf der gleichen strassenseite in nächster nähe zu seinem privathaus lag oder gar zum komplex seines privathauses gehörte einerseits oder aber auf der andern strassenseite nicht weit vom privathaus entfernt stand andererseits. Wenn der scheich aus dem hause kommen musste, um in die moschee zu gehen, so kann das heissen, dass er aus seinem wohnhaus direkt oder über die strasse oder durch einen hof in die moschee wandern konnte. Die einmal vorkommende bezeichnung »moscheegebäude« oder »moscheeraum« (*masǧidḫāna*) des scheichs[125] lässt alles zu. Ebenso die bemerkung, »seine moschee« habe »vor (*bar dar-i*) dem heiligtum (*mašhad*) des scheichs« gelegen[126].

Dem privathaus des scheichs gegenüber (*barābar*), auf der andern strassenseite also, lag dieses spätere »heiligtum«, zunächst einfach ein haus (*sarāy*). Abū Saʿīd erwarb es käuflich und benutzte es als pferdestall. Dann baute er es um und nannte es »heiligtum« (*mašhad*)[127]. Vor dem eingang dieses gebäudes stand ein baum, der sage nach der baum, an dem sich Abū Saʿīd in seiner asketenzeit aufgehängt hatte, um

wohl *rāwiya* »wassersack, proviantsack« (Dihḫudā) gelesen werden. Dann wäre aber auch *Asrār* 28, 9/Shuk. 27, 13/hs. Landolt 16a, apu *rāwiya* einzusetzen, und so werden auch die stellen in *Awrād ul-aḥbāb* 2, 161-164 zu verbessern sein.

119 *Asrār* 139, 4/Shuk. 165, 9-10 (var.).

120 *Asrār* 202/Shuk. 242, 13 ff.

121 *Asrār* 292 ult-293/Shuk. 368, 10-16.

122 *Asrār* 181 pu-ult; 186, 7/Shuk. 219, 18; 225, 5.

123 *Asrār* 354/Shuk. 443, 3-444, 1. Eine unstimmigkeit *Asrār* 174/Shuk. 210, 12 und 18, wo die versammlung am grab nicht zum herabsteigen von der kanzel passt, es sei denn »am grab« bedeute hier »bei der beerdigung«.

124 *Asrār* 204/Shuk. 244, 18.

125 *Asrār* 204, 2/Shuk. 244, 15. In *Asrār* 33, 11/Shuk. 33, 5 wechselt *masǧidḫāna* mit *masǧid* einige zeilen weiter. Gemeint ist der moscheeraum in einer karawanserei dicht bei Mēhana (*ribāṭ-i kuhan* an der ausfallstrasse nach Bāward). Ebenso *masǧidḫāna* und *masǧid* im konvent Ḫaraqānīs (*Asrār* 148, 4-5/Shuk. 176, 18-177, 1). *Masǧidḫāna* kann aber auch eine freistehende *masǧid* bedeuten; *Maqāmāt-i Žandapīl* 37, 9; 37, pu.

126 *Asrār* 19, 12-13/Shuk. 17, 7-8. Anṣārī hatte eine moschee im eigenen anwesen; Ibn Raǧab 1, 70, 15-19.

127 *Asrār* 370/Shuk. 465, 8-18. *Asrār* 357 pu/Shuk. 448, 4.

so das gottesgedenken zu sprechen[128]. Ebenso am eingang lag eine plattform (*dukkān*), die man sich wahrscheinlich überdacht, also als laube, vorstellen muss. Auf dieser plattform erhob sich ein hölzerner sitztisch (*taḫt*), auf dem der scheich gewöhnlich platz nahm[129]. In ähnlicher weise war auch seinem konvent zu Nēšābūr eine solche plattform vorgebaut, die man besprengte, fegte und mit teppichen belegte (*farš*) und wo der scheich sich dann hinsetzte. Jene laube in Nēšābūr war ein hübscher, freundlicher ort mit offenem ausblick (*gušāḏa*)[130]. Auch in Mēhana setzten sich die ṣūfiyya in die laube[131]. Oft war der scheich in dieser laube, wenn er gäste empfing[132]. Nach der sage sind auch Ṭuġril und Čaġrī dort empfangen worden[133]. Hier hielt der scheich auch versammlung[134]. Er hatte dabei den hochsitz mit kissen gepolstert[135]. Wer sich etwas verstecken wollte, konnte das hinter einer säule (pfeiler, stützstange, *sutūn*)[136].

Der scheich sprach in Mēhana also an zwei orten: in seiner moschee und in der laube seines »heiligtums«. Und ebenso werden sich seine ṣūfiyya an diesen beiden orten aufgehalten und falls sie nicht eigene wohnung und familie in Mēhana hatten, die nacht verbracht haben. Welche wände Fārmaḏī abzustauben und wo sein mitschüler aus Ṭōs die schuhe der derwische hinzustellen hatte[137], bleibt ungewiss. Wir wissen aus dem 6./12.jh., dass sie im brennenden sommer »aufs dach« schlafen gingen[138], das wird heissen: aufs dach dieser beiden oder eines dieser beiden gebäude. Der ortsteil war damals bekannt als die strasse der ṣūfiyya[139]. In diesen gebäuden werden auch die speisungen stattgefunden haben.

128 *Asrār* 34, 7-8/Shuk. 34, 2-3. *Asrār* 201, 4 von unten/Shuk. 241, 11-12.

129 *Asrār* 164 pu-ult/Shuk. 199, 5.

130 *Asrār* 88/Shuk. 100, 10-13. Wahrscheinlich identisch mit dem *riwāq* in *Asrār* 76, 9/ Shuk. 83, 10. Im konvent selbst setzte sich der scheich ebenfalls auf einen sitz (*taḫt*), *Asrār* 76, 9/Shuk. 83, 11. Sozusagen überall wo er vorträge hielt, setzte er sich auf einen solchen sitz (*taḫt*); *Asrār* passim. Vgl. hier 346. Zum gepolsterten vorbau vgl. die bemerkungen H.L. Fleischers zu Dozys *maṣṭaba*, *Kleinere Schriften*, 2, 2, 596.

131 *Asrār* 370, 4 v.u./Shuk. 465, 14.

132 *Asrār* 179, 2/Shuk. 216, 5.

133 *Asrār* 170/Shuk. 206, 4.

134 *Asrār* 183 apu; 201/Shuk. 222, 6; 241.

135 *Asrār* 179/Shuk. 216, 13.

136 *Asrār* 179/Shuk. 216, 12 und 15. Der zusatz »der moschee« Shuk. 216, 12/hs. Landolt 112a, 14 verlegt diese versammlung in die moschee. Dagegen könnten allenfalls der thron und die kissen sprechen, auf denen der scheich dabei sitzt.

137 *Asrār* 196-197/Shuk. 236, 4-20.

138 *Asrār* 378/Shuk. 472, 12-13.

139 *Asrār* 375, 7; 390/Shuk. 469, 21; 484, 15.

Abū Sa'īd starb 440/1049 in seinem privathaus, wurde dort auf dem hohen sitztisch oder thron, den man aus der laube des »heiligtums« hinübergeschafft hatte, gewaschen und dann, wie er es bestimmt hatte, im innern des »heiligtums« der erde übergeben. Er hatte sich also wie ein fürst schon zu lebzeiten sein grabmal erbauen lassen und es deshalb *mašhad* »heiligtum, grabheiligtum« genannt. Kurz vor ihm hatte sich ispahbaḏ Abū Ǧa'far Muḥammad aus dem geschlecht der bāwandiden in ähnlicher, nur viel grossartigerer weise den turm von Rāḏkān als sein »grabheiligtum« (*mašhad*) errichten lassen [140]. Das mašhad Abū Sa'īds in Mēhana enthielt also fortan seine *turbat*, sein grab [141]. Jede nacht wurden darin kerzen angezündet, die »leser« rezitierten vor dem grab im innern des »heiligtums« koran, und man besuchte das grab voller ehrerbietung [142]. Ǧullābī fand es mit einer decke bekleidet (*Kašf* 301, 16/Nicholson 235). In der laube wurden gelegentlich versammlungen mit predigten abgehalten [143]. Qušayrī soll jedoch bei seinem besuch Mēhanas aus pietät abgelehnt haben, dort zu sprechen, und die versammlung in die freitagsmoschee verlegt haben [144]. 479/1086 wurde auch Abū Sa'īds nachfolger, sein ältester sohn Abū Ṭāhir, im innern des »heiligtums« hinter seinem vater (im sinne der richtung nach Mekka) beigesetzt [145]. Auch in späteren jahrhunderten haben sich mitglieder der familie in der »kuppel ihres ahns« begraben lassen. Ein Šams ud-dīn Mu'ayyad b. šayḫ ul-islām Munawwar b. Šams ud-dīn Mu'ayyad al-Abū-Sa'īdī wurde von seinem sohn Quṭb ud-dīn Faḍlullāh 728/1328 von Tabrēz nach Mēhana übergeführt und dort im »heiligtum« bestattet [146]. Zwei weitere, vater und sohn, fanden im 9./15.jh. dieselbe ruhestätte [147]. Obwohl nicht alle familienangehörigen, die in Mēhana starben, an

[140] Max van Berchem, bei Ernst Diez: *Churasanische Baudenkmäler* I, Berlin 1918, 96-97, vermutet, dass dieses mašhad sowohl für einen (nicht nachgewiesenen) lokalheiligen als auch für den bauherrn hätte das grab sein sollen. Seine beweisstützen sind aus parallelen gewonnen, die selbst wieder unsicher sind. Das grabmal, das sich Sanǧar in Marw erbaute, trug den namen »haus des jenseits« (*dār al-āḫira*); Ibn al-Aṯīr, jahr 552.

[141] *Asrār* 356-357; 371, 1-2; 377, 15; 382, 10-11; 389, 8-9/Shuk. 446, 13-447, 17; 465, 15-16; 472, 1-2; 476, 18-19; 483, 13-15. *Asrār* 62 unten/Shuk. 67: Der scheich starb in der klause in seinem haus und wurde begraben im mašhad, das seinem haus gegenüberliegt.

[142] *Asrār* 377/Shuk. 471, 22-23.

[143] *Asrār* 378 unten/Shuk. 473, 5 (fehlt)/hs. Landolt 246a, 4.

[144] *Asrār* 370, 8-9/Shuk. 465, 1-5.

[145] *Asrār* 375, 9/Shuk. 469, 22. Abū Sa'īds vater lag auf dem friedhof von Mēhana; *Muǧmal-i faṣīḥī* 3, 35 (jahr 722).

[146] *Muǧmal-i faṣīḥī* 3, 40 (jahr 728). Kadkanī 256-257.

[147] Nafīsī: *Suḫanān-i manẓūm*, einleitung 28 und 31. Kadkanī 259-260. Fraglich, weil »neben seinem vater« nicht deutlich ist.

der seite ihres ahns begraben wurden [148], wuchs sich das grab doch zu einer kleinen nekropole der familie aus.

Mit dem tod Abū Sa'īds hatte sich der lebensraum für die ṣūfiyya in Mēhana geringfügig verengert: Nachts, wenn die geschilderte andacht vor dem grab im innern beendet war, wurden die türen [149] oder wurde die tür des »heiligtums« geschlossen, so dass niemand mehr ins innere eintreten konnte, denn — so ging die mär im 6./12.jh., und die abkömmlinge des scheichs hatten der weisung nachachtung zu verschaffen — vor dem tod soll der scheich angeordnet haben, dass nach seiner bestattung niemand mehr nachts darin sein dürfe, nur tagsüber sei der innenraum für die menschen frei, nachts sei er für die frommen geister (*ǧinn*) reserviert. Höre man von drinnen töne, so seien das die geister [150]. Er soll ausserdem darauf gedrungen haben, dass nach dem mittagsgebet allenthalben der fussboden gewischt und der schmutz entfernt und nachts zu hause raute verbrannt werde, damit die ungläubigen geister wichen [151]. Einmal, im 6./12.jh., liessen die söhne einen frommen verehrer Abū Sa'īds auf sein inständiges bitten nachts im »heiligtum« und verschlossen es: Er flog durch die verriegelte tür ins freie [152]. Das »heiligtum« galt demnach als ein gespensterhaus, das niemals als konvent dienen konnte. Nur die laube davor war zu allen zeiten frei.

Wir kommen zu dem schluss: Die »heilige stätte« Abū Sa'īds in Mēhana bestand aus zwei oder drei teilen: seinem haus, seiner

[148] Sonst könnte Sam'ānī: *Muntaḫab*, 196a, nicht sagen, er habe das grab Abū Rawḥ Luṭfallāhs besucht (Kadkanī 249). Da er sich so ausdrückt, muss sein grab getrennt von dem Abū Sa'īds liegen.

[149] *Asrār* 388, 1 und 5/Shuk. 482, 2 und 6.

[150] *Asrār* 377/Shuk. 472, 3-9.

[151] *Asrār* 349/Shuk. 438, 3-5. *Asrār* 213/Shuk. 256, 18-257, 7: Wenn ein novize Abū Sa'īds heiraten wollte, liess er die braut zu sich kommen und gab ihr verhaltensregeln, darunter die, keine spinngewebe im hause zu dulden, da der satan sich darin niederlasse. Das stimmt überein mit der ansicht Muḥammad Bāqir-i Maǧlisīs bei Massé in JA 232, 1940-41, 80-81. Dass die bösen dämonen sich im schmutz wohlfühlen, ist allgemein bekannt (Massé ib. 81). Darum, und auch weil sie auf nacktes aus sind, halten sie und besonders der teufel sich gern auf aborten auf. Gern verbirgt sich der satan unter der vorhaut, dem schamhaar, dem achselhaar, dem schnurrbart, langen nägeln; darum weg damit, ein grund zur beschneidung (Ibn Qayyim al-Ǧawziyya: *Tuḥfat al-mawdūd fī aḥkām al-mawlūd*, Bombay 1961, 111). Die raute als abwehrmittel gegen dämonen ist überall verbreitet (Bess Allen Donaldson: *The Wild Rue*, London 1938; Henri Massé: *Croyances et coutumes persanes*, Paris 1938, index 532, sépend). Nach der aussage unseres textes *Asrār* 349 pu/Shuk. 438, 4 fliehen die ungläubigen geister vor dem geruch (*bōy*) der raute. Das führt weiter zu den düften und räucherwerken ganz allgemein als mittel gegen dämonen.

[152] *Asrār* 377-378/Shuk. 471, 16-473, 3.

moschee und dem »heiligtum«, dessen inneres später sein grab und die gräber einiger seiner nachkommen enthielt. Das fehlen jedes hinweises in den hauptquellen auf einen konvent in Mēhana kann nichts anderes besagen, als dass es dort keinen gab. Nur ein »wasserbeckenhaus« (*ḥawḏḫāna*) von einem offenen kanal gespeist, offenbar das trinkwasserreservoir, ist bezeugt [153]. Die küche [154], die latrinen [155], die vorhanden waren, können im haus des scheichs untergebracht gewesen sein, besonders wenn die moschee mit einbezogen war. Auch die legendäre küchenmarie Dāḏā arbeitete nicht etwa in der küche eines konvents, sondern in der küche von Abū Sa'īds »haus« [156]. Auf die frage, wo denn im 6./12. die mehr als 100 personen, die am grabe des scheichs ansässig waren [157], hausten, ist nicht eindeutig zu beantworten. Man kann nur vermuten: in der laube des »heiligtums« und in der moschee und vielleicht noch in weiteren häusern der näheren umgebung, die »söhne« des scheichs wohl teilweise im alten stammhaus des scheichs. Erst in einem, wie es scheint, timuridischen bestallungsschreiben des 9./15.jh. ist uns für Mēhana ein eigentlicher konvent bezeugt. Ein nachkomme Abū Sa'īds namens Šihāb ud-dīn 'Abdullāh wird darin zum scheich und zum verwalter der stiftungen der ḫānaqāh von Mēhana eingesetzt [158].

Der hölzerne hochsitz, auf dem der scheich jeweils gesprochen hatte und der zu seiner leichenwaschung in sein haus hinübergebracht worden war, blieb samt dem dazugehörigen schemel in diesem haus und wurde dort jeweils von pilgern besucht und bestaunt. Man soll gar nicht in der lage gewesen sein, ihn von dort zu entfernen, und auch nicht, den boden, auf dem er stand, zu pflastern [159]. Beim überfall der ġuzz, die alles hölzerne verbrannten, sollen hochsitz und schemel wunderbarerweise verschwunden und nachher wieder dagewesen sein. Ausser dieser reliquie und der »heiligen stätte« besuchten die pilger in Mēhana — das empfiehlt jedenfalls der verfasser der

[153] *Asrār* 378, 6/Shuk. 472, 15 (ohne kanal)/hs. Landolt 245b, 7-8 (wasser statt kanal).

[154] *Asrār* 198 pu/Shuk. 238, 2 (fehlt)/hs. Landolt 125b, 9 (fehlt). Eine küche für die speisungen muss es natürlich gegeben haben.

[155] *Asrār* 207; 209 unten/Shuk. 248, 6; 264, 19.

[156] *Asrār* 361/Shuk. 452, 6-8.

[157] *Asrār* 351, 15/Shuk. 440, 10-11.

[158] 'Abdulḥusayn-i Nawā'ī: *Asnād u mukātabāt-i tāriḫi-i Īrān*, 301, 2 und 5.

[159] *Asrār* 357 ult-358, 3/Shuk. 448, 6-7 hat viermal das sonst nicht vorkommende wort *arzaḥ*. Hs. Landolt 231a, 12-15 liest *ažḍaḥ*. Dihḫudā: *Luġatnāma*, s.v. arzaḥ, gibt nur unsere stelle und als bedeutung »mischung aus lehm und stroh« (*kāhgil*) an.

Asrār — auch alle die örtlichkeiten, an denen der scheich seinen einsamen andachten obgelegen hatte[160].

Die familie von Abū Sa'īds enkel Abū l-Fatḥ Ṭāhir bewahrte eine elle des flickenrocks auf, die Abū Sa'īd in einer verzückung in Nēšābūr mit dem zeigefinger bis auf die brust durchbohrt haben soll, als er sagte: »In der kutte ist nur gott«. Die pilger besuchten jeweils nach der wallfahrt zum grab dieses stück tuch. Es ging beim überfall der ġuzz verloren[161].

Musste die familie Abū Sa'īds auswärts überall, auch in Nēšābūr, ihre macht mit anderen gottesmännern teilen, so war Mēhana ihr unbestrittenes herrschaftsgebiet, und ihr einfluss erstreckte sich auch auf die politischen und sozialen verhältnisse in Mēhana. Nach dem verfasser der *Asrār* war das einverständnis oder das missfallen der »söhne des scheichs« entscheidend für die einsetzung oder absetzung eines ortsvorstehers (*ra'īs*), steuereinnehmers (*'āmil*), polizeipräfekten (*šiḥna*) und ähnlicher funktionäre in Ḫābarān. Ein briefchen des vorstehers (*muqaddam*) und pīrs der »söhne des scheichs« an den sultan genügte, einen amtsinhaber, der jemand bedrückte, seines postens zu entheben[162]. Ḫābarāns grenzen sind nicht genau bekannt. Fala (ein dorf Mēhanas)[163], Bāḏana (nur zwei parasangen von Mēhana entfernt)[164], Ažgāh und Šōkān gehörten jedenfalls dazu[165], Bāward im westen und Saraḫs im osten schon nicht mehr[166]. Ḫābarān wurde von Mēhana aus verwaltet, ja dürfte nichts weiter als Mēhanas amtsbezirk gewesen sein, denn der ortsvorsteher Mēhanas, Ḥammōya, wird in *Ḥālāt* 66/Shuk. 39, 12-13 als *ra'īs* von Ḫābarān bezeichnet,

[160] *Asrār* 32, 3-8/Shuk. 31, 13-19.

[161] *Asrār* 217-218/Shuk. 262, 5-263, 4. Hier 388. Der ekstatische ausspruch wird nur in den *Asrār* mit dem flickenrock in verbindung gebracht. Diese verbindung bildet die ätiologische fabel der reliquie und wertete diese auf. In *Ḥālāt* 9/Shuk. 6, 5-12 steht nur der spruch, nichts vom flickenrock. Über den spruch s. hier 87.

[162] *Asrār* 358-359/Shuk. 449, 13-450, 3.

[163] Hier 421.

[164] *Asrār* 171, 5; 177, 14/Shuk. 206, 17; 214, 11. Es wird sich um den ort handeln, der bei Yāqūt im *Mu'ǵam* als Bāḏan verzeichnet und zu den »dörfern Ḫābarāns in den regierungsbezirken (*a'māl*) von Saraḫs« gerechnet wird. Sam'ānī: *Ansāb*, und nach ihm Ibn al-Aṯīr: *Lubāb*, s.v. Bāḏanī, nennen den ort richtig Bāḏana und lokalisieren ihn als ein »dorf Ḫābarāns in den bezirken (*nawāḥī*) von Saraḫs«. Der suppleant des freitagspredigers von Mēhana namens al-Ḥusayn al-Bāḏanī kam 549/1154 durch die ġuzz ums leben (Sam'ānī: *Ansāb*).

[165] Guy le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1930, 394. Subkī nr 472 (5, 162).

[166] *Asrār* 24, 10/Shuk. 23, 1. Yāqūt: *Mu'ǵam*, Ḫābarān. Gegen den ausschluss von Saraḫs sprechen die erwähnten angaben über Bāḏana.

und einer seiner nachfolger, der nach dem vernichtungswerk der ġuzz zusammen mit dem verfasser der *Asrār* bei Sanǧar vorsprach, vertrat als ortsvorsteher Mēhanas den bezirk Ḫābarān [167]. Auch wenn das machtwort der »söhne des scheichs« nicht so unfehlbar gewirkt hat, wie der verfasser der *Asrār* es darstellt, so bildeten sie doch ohne zweifel die ṣūfische aristokratie des bezirks.

[167] *Asrār* 359, 13/Shuk. 450, 15-16. Hier 406.

20. DIE MARABUTFAMILIE

Zwei arten ṣūfischer gruppenführung

Theoretisch kann man bei den ṣūfischen gruppenbildungen, insbesondere in den orden, die vom 6./12. oder 7./13.jh. an aufkamen, zwei gegensätzliche führungssysteme unterscheiden.

Das eine wäre das, dass sich eine gründerpersönlichkeit in einem einzigen nachfolger, dieser wieder in einem einzigen nachfolger und so immer weiter gleichsam auf einer einzigen linie fortsetzt und alle amtsartigen vor allem aber schulmässigen verzweigungen, die den umfang der gruppe bestimmen, nichts als absenker der hauptlinie sind, sich zwar an jedem beliebigen punkt von der hauptlinie entfernen, beliebig lang und weiterverzweigt in der entfernung fortlaufen können, aber die nominelle und innere beziehung zur hauptlinie nie aufgeben. Ich nenne das die »aufgehängte« affiliation, weil die hauptlinie den tragbalken bildet, an dem sich die ganze gruppe zeitlich forthangelt. Ein beispiel für diese aufgehängte kontinuität wäre die kāzarūniyya, die nach dem tod Abū Isḥāq-i Kāzarūnīs (gest. 426/1035) auf die zentrale in Kāzarūn ausgerichtet blieb, ein anderes die ṭarīqa rifāʿiyya mit ihrem mittelpunkt Umm ʿAbīda bei Baṣra, ein drittes die badawiyya mit Ṭanṭā in Unterägypten; weitere beispiele wären die mawlawiyya mit ihren çelebis und die neueren šīʿitischen derwischorden mit ihren »polen« an der spitze. An die stelle des einzigen oberhauptes könnte auch ein sich in gleicher weise erneuernder führungsstab treten.

Die zweite art wäre die, dass die gründerpersönlichkeit — die unterscheidung von gründer und patron kann hier beiseite gelassen werden — eine beliebige anzahl theoretisch gleichwertiger nachfolger sternförmig aus sich heraussetzt und sich diese entwicklung bei jedem dieser nachfolger wiederholt, ein rückbezug auf den »sonnenpunkt«, den gründer oder patron, aber gewahrt bleibt. Diese affiliation nenne ich die »frei sich verzweigende«, weil hier keine firstlinie vorhanden ist, an der das ganze system weiterliefe. Beispiele dafür wären die ältere kubrawiyya, die qādiriyya, die suhrawardiyya, mit ihrem unentwegten rückbezug auf den geschichtlichen fixpunkt in der vergangenheit, den ihr jeweiliger eponymos darstellt.

Die firstlinie kann sich spalten oder vervielfältigen oder gar sich in freie verzweigung auflösen. Die freie verzweigung kann umgekehrt

firstlinien hervorbringen. Diese entwicklungen können friedlich oder gewaltsam vor sich gehen und sich mehrfach wiederholen. Abzweigungen oder neubildungen unterhalb des fixpunktes (bei freier verzweigung) oder der firstlinie (im aufgehängten system) können neue namen annehmen oder zufügen, wie das ja öfters bei den šāḏiliyya und ḫalwatiyya und vielen andern geschehen ist [1], ihren ahnherrn oder ihre ahnenlinie verschleiern oder ins licht stellen, der höheren einheit eingefügt bleiben oder eigene wege gehen, wie das auch im stämmewesen bei arabern und berbern vielfach vorgekommen ist. Manchmal überdauert der neue name kaum eine generation. So hiess innerhalb der šādiliyya ein ʿUmar b. Sāma (gest. 957/1550) *ʿalwānī* nach seinem lehrer ʿAlwān (gest. 936/1530) [2], die anhänger eines andern schülers ʿAlwāns, ʿUmar al-ʿUqaybīs (gest. 951/1544) aber konnten schon als *al-fuqarāʾ al-ʿumariyya* bezeichnet werden; diese hatten den brauch, sich vor der bestattung etwas über den boden schleifen zu lassen [3]. Das waren blosse ansätze zu wirklichen ausgliederungen.

Die firstlinie kann verborgen sein, das heisst keinen anspruch auf die vorherrschaft über die zweigstellen erheben, und sich damit zu gunsten der freien verzweigung aufgeben, und wieder auftauchen und führung und herrschaft beanspruchen. Es wäre zum beispiel zu untersuchen, ob ein ḫalīfa Ṣafī ud-dīn-i Ardabēlīs wie Šaraf ud-dīn-i Nūrī-i Ṭārumī, der selbst einen konvent leitete, dem mutterhaus in Ardabēl überhaupt unterstellt war und ob dieses zunächst solchen gehorsam überhaupt verlangte [4], wann es dann mit solchen führungsansprüchen aufzutreten begann und sich die anderen diese bevormundung gefallen liessen oder zur ehre anrechneten. Denkbar wäre auch, dass eine firstlinie oder sonst eine zentrale von bestimmten ablegern gefolgschaft verlangt, von anderen nicht. Erwiesen ist, dass auswärtige ardabīliyya von der firstlinie abfielen, als diese sich šīʿitisierte.

Aus den aufnahmezeremonien braucht nicht ersichtlich zu sein,

[1] Hans Joachim Kissling: *Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens*, ZDMG 103, 1953, 235; 261; 268; 269; tafel 2. B.G. Martin: *A Short History of the Khalwati Order of Dervishes*, bei Nikki R. Keddie: *Scholars, Saints, and Sufis*, University of California Press 1972, 275-305. Trimingham: *Sufi Orders*, passim. Massignon EI s.v. ṭarīḳa. Louis Rinn: *Marabouts et Khouan*, 102 und 265 ff, nennt die stammgruppen ordres religieux und ihre ausgliederungen congrégations, nirgends angeschlossene, dazwischen aufgeschossene gruppen confréries (116 ff).

[2] *Durr al-ḥabab* I, 2, 1025, ult (nr 342). *Kawākib sāʾira* 2, 227, 8. Nicht zu verwechseln mit dem älteren jemenischen Ibn ʿAlwān (gest. 665/1267); Trimingham: *Orders*, 38; Šarǧī: *Ṭabaqāt al-ḫawāṣṣ*, Kairo 1321, 19-21.

[3] *Kawākib sāʾira* 2, 236, 10.

[4] Ibn ul-Karbalāʾī: *Rawḍāt ul-ǧinān*, Teheran 1965, 222.

zu welchen typus der orden, wenn ein solcher vorliegt, gehört. Der orden des Aḥmad al-Badawī (gest. 675/1276) — nicht von ihm gegründet — war von einer firstlinie geleitet. Aber der novize wurde nicht auf das jeweilige oberhaupt, sondern auf Aḥmad al-Badawī (weiter auf Anas b. Mālik, den profeten und gott) verpflichtet[5]. Der orden hätte also, vom aufnahmeritual aus gesehen, gerade so gut auch von einem frei sich verzweigenden netz von scheichen beherrscht sein können. So ist es bei den qādiriyya und den šāḏiliyya, die keine durchgehende firstlinie kennen und doch den novizen auf ʿAbdalqādir — der als gründer ebenfalls nicht in frage kommt — und auf Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī einschwören[6].

Die firstlinie, auch eine gegen patron oder gründer oder sonstwie abgesenkte, kann, aber muss nicht, von einer oder mehreren, vielleicht streckenweise unterbrochenen familiendynastien gebildet werden. Eine familiendynastie im obersten rang, vor aller ordensbildung, leitete im 5./11.jh. das mutterhospiz in Kāzarūn und damit die zentrale einer auf wohltätigkeit bedachten bewegung. Auf abgesenkter höhe als zweig der suhrawardiyya führten in Multān später Bahāʾ ud-dīn Zakariyyā und seine abkömmlinge das zepter, in Ägypten von 8./14.jh. an als zweig der šāḏiliyya die familie Ibn Wafāʾ (wafāʾiyya)[7], in teilen Syriens vom 9./15.jh. an als ableger der qādiriyya mehrere generationen der familie Ṣamādī (ṣamādiyya) mit ihrer berüchtigten ḏikrtrommel[8]. Solche linien tragen ihre besonderen namen. Sowohl die mawlawiyya[9] als auch die rifāʿiyya wurden auf die leitende familie verpflichtet, weil sie im ersten fall direkt, im zweiten indirekt, über die schwester, vom gründer oder patron abstammte. Die älteste straff auf eine familie

[5] ʿAbdaṣṣamad: *Al-ǧawāhir as-saniyya wa-l-karāmāt al-aḥmadiyya*, Bulaq 1287, 33-35 (schluss des 2. kapitels).

[6] Trimingham: *Sufī Orders*, 186-187.

[7] *Ḍawʾ lāmiʿ* 6,21-22.7,66-67.9,90.10,221.11,142. Tawfīq al-Bakrī: *Bayt as-sādāt al-wafāʾiyya*, Kairo o.j. Trimingham: *Orders*, 279.

[8] Hier 242, anm. 295. Trimingham: *Orders*, 273. Eine lange reihe ihrer scheiche bei Sadık Vicdani: *Tomar-ı turuk-ı ʿaliyye*, Istanbul 1338-40, 2, 39 und 64-66. Ḥammādiyya ist fehlform. Das gentilicium ṣamādī bezieht sich auf den südöstlich von Buṣrā gelegenen ort Ṣamād, wo Ṣāliḥ b. ʿĪsā aṣ-Ṣamādī (gest. 825/1422) einen gastfreundlichen konvent geführt hatte; Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī: *Inbāʾ al-ġumr*, Kairo 1969 ff, 3, 287/*Ḍawʾ lāmiʿ* 3, 314. Die vokalisierung Ṣumād scheint nicht richtig zu sein (gegen anm. *Inbāʾ*). Alle von mir eingesehenen karten haben Ṣamād. Dieses Ṣamād ist nicht zu verwechseln mit dem ort Ṣamad (kurz) im ʿAǧlūn.

[9] Oft bei Aflākī, aber auch im bestallungsschreiben eines ururenkels Mawlānās vom jahr 796/1394 an einen zāwiyaleiter, bei Ahmed Remzi Akyürek: *Mevlânânın mektubları*, Istanbul 1937, 150. Der persische ausdruck für familiendynastie und familie ist *ḫānadān*.

zugespitzte ordenshierarchie scheint die der zuletzt genannten rifā'iyya zu sein. Da heissen die mitglieder der leitenden familie »glieder der rifā'īlinie« (*ahl as-silsila ar-rifā'iyya*). Nur auf deren wink durften die sie vertretenden örtlichen scheiche, die »stellvertreter« (*ḫulafā'*), ihre novizen befördern, und diese beförderung hiess »näherbringung« (*taqrīb*), nämlich des novizen zur firstlinie (und über diese weiter zum profeten und zu gott). Sie vollzog sich über die grade »dienstangestellter« (*šāwuš*), »oberer« (*naqīb*) zum »stellvertreter« (*ḫalīfa, nā'ib*). Eine unterabteilung der heutigen rifā'iyya in Ägypten wählt ihre firstlinie, und diese untersteht der übergeordneten firstlinie, die durch einen ägyptischen zweig der alten rifā'īfamilie gebildet wird [10a].

Dies nur zur erinnerung daran, dass hier ein weites, noch wenig erforschtes feld für strukturalisten der gesellschaftsgeschichte liegt. Zugleich sei daran erinnert, dass in den köpfen sowohl der ṣūfiyya als auch der nichtṣūfiyya stets die fantasie einer unsichtbaren heiligen-pyramide spukte, an deren spitze der sogenannte »pol« (*quṭb*) oder die sogenannte »(oberste) hilfe« (*ġawṯ*) steht. Nicht selten glaubte man, diesen pol oder die inhaber untergeordneter grade dieser loge in bestimmten lebenden oder verstorbenen personen entdeckt zu haben. Zur zeit Abū Sa'īds war die vorstellung von dieser unsichtbaren hierarchie, für die von Ibn Taymiyya später zurückgewiesene profeten-worte im umlauf waren, längst allgemeingut. Das šī'itische derwischtum des neueren Persiens bezeichnet als »pol« die würdenträger der jeweiligen firstlinie [11]. In den *Asrār* findet sich ein ansatz zu dieser bedeutungs-entwicklung des wortes: Abū Sa'īds ältester sohn und nachfolger Abū Ṭāhir wird als »pol« betitelt [12].

Schulen, vereine und organisationen

Die zehn »gruppen« (sg. *firqa*) der ṣūfiyya, die Ǧullābī aufzählt [13], waren, wie schon angedeutet, keine orden, sondern schulen, die er nach ihrem schulhaupt benannte. Weder sie noch die groben geo-grafischen gruppen 'irāqer, ḫurāsāner, baṣrer, bagdader usw. bildeten geschlossene einheiten. Greifbare gemeinschaften waren zunächst nur

[10] 'Izz ad-dīn Aḥmad aṣ-Ṣayyād al-Ḥusaynī ar-Rifā'ī: *Al-ma'ārif al-muḥammadiyya fī l-waẓā'if al-aḥmadiyya*, 121-125.

[10a] Bannerth MIDEO 10, 1970, 8.

[11] Richard Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil. Zweiter Abschnitt.*

[12] *Asrār* 353, 2; 373, 7/Shuk. 442, 15; 467, 19.

[13] Hier 10-11.

die schülerscharen, die sich um ihre scheiche versammelt hatten, und die örtlichen vereinigungen, die ohne eigentlichen scheich oder auch mit einem solchen gleichgesinnte miteinander verbanden.

Eine dieser örtlichen vereinigungen war die, der Abū Sa'īds vater in Mēhana angehörte[14]. Zwei andere erwähnt Anṣārī: leute aus Kawāžān (bei Isfizār)[15], die sich gemeinsam zu einem scheich führen und von diesem lehren geben liessen, und čištiyān, das heisst leute aus Čišt (bei Harē), die den frieden untereinander dadurch fanden, dass sie nicht immer beieinander waren[16]. Den verein von Mēhana hätte Anṣārī nach einer alten form des gentiliciums vielleicht analog mēhanagiyān[17] genannt. Abgesandte Ḫaraqānīs sind in *Asrār* 154, 5/Shuk. 185, 5 »derwische von Ḫaraqān«, und so die ṣūfiyya von Mēhana die jünger Abū Sa'īds[18], beide nicht nach ihrem führer, sondern nach ihrem wohnort bezeichnet. Etwas ähnliches wird Muḥammad-i Qaṣṣāb-i Āmulī bei den harēwagān (bewohnern von Harē) vorgeschwebt haben, denen er vorwarf, an gottes freundlichen eigenschaften hängen zu bleiben und sein wesen zu vergessen[19].

Die unternehmung, die Kāzarūnī gründete und die dann von der angeheirateten familie seiner nichte weitergeführt wurde, verdient wegen ihrer besonderen zielsetzung, der armenfürsorge, und wegen der frühen zeit, in der sie entstanden ist, erwähnung. Sie stand in der provinz Fārs zu der zeit, da Abū Sa'īd im norden wirkte, schon in voller blüte. Kāzarūnī und seine schüler hatten die zweigstellen nicht etwa zum nutzen der zentrale in Kāzarūn gebaut, sondern umgekehrt: Kāzarūnī veranstaltete in Kāzarūn kollekten, um spenden an die zweigstellen und sogar an die frommen aufenthalter in Mekka (*muǧāwirān-i Makka*) abführen zu können[20]. Wie weit die auswärtigen

[14] Hier 41.

[15] *Ḥudūd ul-'ālam*, ed. Sutūda 92/übers. Minorsky 104. Auch Kuwāšān oder Kawāšān kommt vor.

[16] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 517. Es ist unwahrscheinlich, dass damit eigens die anhänger der beiden brüder Aḥmad und Ismā'īl-i Čištī oder eines von beiden gemeint sind. Vielleicht will Anṣārī auch nur eine charaktereigenschaft der ṣūfiyya von Čišt beschreiben, wenn er sagt: »Ich habe keinen gesehen, der auf dem weg der *malāmat* kräftiger und vollkommener gewesen wäre als Aḥmad-i Čištī, und die čištiyān waren alle so, ohne furcht vor den menschen und im innern herren der welt«; *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām*, ed. Arberry 68/ed. Salǧūqī 21-22. *Nafaḥāt*, artikel Aḥmad-i Čištī wa Ismā'īl-i Čištī, 340. Bei de Beaurecueil: *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī*, index s.v. Khashtī. Doch könnten im zweiten fall auch die schüler Aḥmad-i Čištīs allein gemeint sein.

[17] Mēhanagī *Asrār* 35, 4; 49, 6; 56, 7/Shuk. 35, 1; 51, 13; 59, 18 (hier mēhanī).

[18] *Asrār* 166, 12/Shuk. 201, 3.

[19] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 310, 1-3. Hier 419.

[20] *Firdaws ul-muršidiyya*, einleitung 49-50.

häuser seiner jünger dem mutterhaus unterstellt waren, wird wohl nie mehr auszumachen sein. Das kann auch geschwankt haben. Die zweigstellen der familie des Sīdī Raḥḥāl in Marokko mit ihrer sakralen oder sakralisierten prostitution sollen jedoch abgaben an die mutterklause geliefert haben[21]. Auch die zentralstellen der grossen orden erhoben und erheben, sei es von den zweigstellen sei es von den mitgliedern oder von beidem, oft bestimmte gebühren[22]. Abū Sa'īd hielt sich im allgemeinen, wie Kāzarūnī, an die spenden der gönner, übersprang also den kreis der jünger, ausgenommen allenfalls der neuübertretenden. Das schliesst nicht aus, dass einzelne jünger ihm durch ihre arbeit in irgendeiner form etwas eingebracht oder zugewendet haben.

In Marw war es Abū Bakr al-Wāsiṭī (gest. nach 320/932) mit seinem extremen monismus gelungen, eine schule seiner denkrichtung zu gründen. Sie wurde weitergeführt von al-Qāsim as-Sayyārī (gest. 342/953)[23], und nach ihm heisst sie bei Ǧullābī sayyāriyya[24]. Sayyārīs schwestersohn 'Abdalwāḥid (gest. 375/985-986) stiftete den ṣūfiyya sein haus in Marw[25]. Anhänger der lehre gab es aber nach einer überlieferung auch in Bāward (Abīward)[26], nach anderer überlieferung auch in Nasā[27], wahrscheinlich an beiden orten. Im 5./11.jh. sollen alle sunniten der umgebung für Sayyārīs anschauungen gewonnen gewesen sein[28]. Nach Ǧullābī war es die einzige ṣūfische richtung, die sich seit ihren stiftern unverändert erhalten hatte. Zwischen den anhängern der lehre in Marw und Nasā würden abhandlungen darüber ausgetauscht, von denen er selbst einige gesehen habe[29]. Bezeichnend für die enge und einseitigkeit des blickfeldes und für die schlechte dokumentierung unserer hauptschriftsteller ist, dass sie darüber kein wort verlieren. Ist Abū Sa'īd, der sich zu jener zeit in den genannten städten aufhielt oder vorüberkam, tatsächlich nicht mit diesen leuten in berührung gekommen, oder blieb ihm Marw deswegen eine un-

[21] Edmond Doutté: *En Tribu*, Paris 1914, 225-226.
[22] Rinn 84, 94. Muḥammad Taqī-i Rahbar-i (oder Ranǧbar-i) Iṣfahānī: *Armaġān-i ḫānaqāh*, Qum o.j., 170.
[23] Sulamī: *Ṭabaqāt*, 302, 6-8; 440, 4-9/Pedersen 302, 9-12; 462, 4-10.
[24] *Kašf ul-maḥǧūb* 323, 8-333/Nicholson 251-260.
[25] Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 303.
[26] Sulamī 302, 8/Pedersen 302, 11.
[27] Ǧullābī: *Kašf*, 302, 9/Nicholson 251.
[28] Sulamī 440, 7-8/Pedersen 462, 9.
[29] *Kašf* 323, 9-15/Nicholson 251.

einnehmbare burg, weil es von dieser schule schon besetzt war? Sicheres wird sich wohl auch hierüber nicht mehr ermitteln lassen[30].

Delegierung von bevollmächtigten

Die scheiche haben nicht selten lehrverantwortung und andere aufgaben fortgeschrittenen schülern anvertraut. Vielleicht übte Abū l-Qāsim-i Rūbāhī im auftrag Qušayrīs diese funktion bei den zehn leuten aus, die er führte und mit denen er ihm abtrünnig wurde[31]. Abū l-Qāsim-i Kurrakānī soll Fārmaḏī in Ṭōs mit seiner tochter verheiratet und ihm nach einiger zeit versammlungen überlassen haben[32], ganz ähnlich wie später Zāhid-i Gēlānī sich den jungen Ṣafī ud-dīn-i Ardabēlī nachzog[33]. Abū l-'Abbās-i Nihāwandī nannte seinen schüler 'Ammō (gest. 441/1049) so (»onkel«), als er ihn zum »onkel« und vorsteher seiner schüler machte, und Anṣārī vertrat seinerseits 'Ammō, wenn dieser fort war[34]. Awḥad ud-dīn-i Kirmānī gab zwei schülern, die er aussandte, einen konvent zu gründen, einen erfahrenen älteren schüler Surmārī mit, an den sie sich wenden könnten[35]. 'Alī-i Lālā (gest. 642/1244) hiess so nach seinem vater, den Yūsuf-i Hamaḏānī (gest. 535/1140) lālā »aufpasser« genannt hatte, als er ihn in Marw die aufsicht über seine schüler übertrug[36]. Mawlānā ernannte zuerst Zarkōb zum vorsteher seiner schüler[37] und nach ihm Ḥusām ud-dīn[38]. Ḥusām ud-dīn hatte er schon früher einmal zum obersten (*naqīb*) seiner jünger eingesetzt, als er nach Damaskus abreiste, um den verschwundenen Šams-i Tabrēzī zu suchen[39]. 'Alā' ud-dawla-i Simnānī lässt erkennen, dass seine ṣūfiyya in gruppen

[30] Von vorkämpfern des šāfi'itentums gegen die mu'tazila in Saraḫs, Šahristāna, Furāwa, Nasā, Ustuwā, Ḫūǧān (var. Ḫabūšān), Bāward, Ḫāwarān, weiss der verfasser der *Asrār* (24, 6-10/Shuk. 22, 16-23, 1) eine ganze reihe aufzuzählen.

[31] *Asrār* 113, 10; 368, 11/Shuk. 135, 7; 463, 8.

[32] *Asrār* 130-131/Shuk. 154, 1-12. *Nafaḥāt*, artikel Abū 'Alī-i Fārmaḏī, 369-370. Abū Sa'īd soll Fārmaḏī bei einem besuch in Ṭōs diesen aufstieg vorausgesagt haben. Darum die mitteilung in den *Asrār*. Über die ehe auch Ṣarīfīnī 121b, 9 (*muṣāhara*), Subkī nr 528 (5, 305, 14).

[33] Erika Glassen: *Die frühen Safawiden nach Qāżī Aḥmad Qumī*, diss. Freiburg i.Br. 1968, 123.

[34] *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām*, ed. Arberry 71/ed. Salǧūqī 28-29. *Nafaḥāt*, artikel Abū l-'Abbās-i Nihāwandī, 147. *Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik* 553.

[35] *Manāqib-i Awḥad* 162, 19.

[36] *Fawā'iḥ*, einleitung 41. Simnānī: *Taḏkirat ul-mašāyiḫ*, bei Dānišpažūh: *Ḫirqa-i hazārmiḫī*, Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism, Teheran 1971, 159.

[37] Aflākī 704, 8.

[38] *Risāla-i Firēdūn* 142.

[39] Aflākī 698, 9-16.

aufgeteilt waren, die je unter einem »vorgesetzten« (*muqaddam*), dem vertreter des scheichs, standen[40]. Bahā' ud-dīn-i Naqšband (gest. 791/1389) überantwortete einen grossen teil seiner novizen seinem schüler 'Alā' ud-dīn-i 'Aṭṭār zur ausbildung[41]. In Südarabien wurde 'Alī b. Ḥusām ad-dīn al-Muttaqī (943-975/1536-1568) achtjährig novize bei einem scheich, der ganz dem samā' ergeben war. Er nahm ihn zwar in pflicht, liess ihm aber das gottesgedenken durch seinen sohn »einpflanzen«[42]. Miyānǧiyū (gest. 1045/1635) in Lahore überliess seinem jünger Mullā Šāh (gest. 1069/1658-9) die erziehung einiger novizen. Mullā Šāh war der einzige, der von ihm dieses vorrecht erhielt[43]. Mullā Šāh seinerseits übergab manchmal einige schüler in Kašmīr dem Mullā Muḥammad-i Sa'īd, andere dem Mullā Sangīn zur erziehung[44]. Martin Hartmann schreibt: »Der Chalīfa, heute in Kašgarien chalpa gesprochen, ist eine wichtige Persönlichkeit. Er steht zwischen Murīd und Pīr, ist der Jünger, Adept, der bereits die ṭarīqat, die er vom Pīr erhalten, durch Lehren weitergeben kann, wie im Handwerk der Chalfa alle Arbeiten des Meisters macht, nur dass er nicht mit eigenem Material arbeitet«[45]. Der schritt zu dem ḫalīfa, der als entlassener zögling eigene ṣūfiyya ausbilden und konvente gründen oder leiten darf, ist in der tat sehr klein.

Nun pendelte Abū Sa'īd ständig, wenn auch vielleicht nicht ganz regelmässig[46], zwischen seinem verlorenen dorf Mēhana und der grossen welt von Nēšābūr hin und her. Nach einer unzuverlässigen mitteilung und einer unsicheren lesart hatte er einmal insgesamt 120 ṣūfiyya, davon 80 fremde und 40 ansässige[47], in Nēšābūr, offenbar in seinem konvent. Als er Nēšābūr endgültig aufgab, sagte er, es lebten in Mēhana und in Nēšābūr leute, die ihn brauchten, liess die »insassen des konvents« in Nēšābūr zurück und seine familie, kinder und enkel, auf 40 eseln und von 40 derwischen begleitet, samt 8 derwischen, die nachrichten von der reise zurückmelden sollten, nach Mēhana ziehen. Er folgte dann, ebenfalls begleitet, zu pferd nach[48]. Die bewegliche

[40] Simnānī: *Hadiyyat ul-mustaršidīn wa waṣiyyat ul-murīdīn*, hs. Brit. Mus. Or. 9725, 144b-147b.

[41] *Nafaḥāt*, artikel 'Alā' ud-dīn-i 'Aṭṭār, 389.

[42] 'Abdalqādir b. al-'Aydarūs: *An-nūr as-sāfir 'an aḫbār al-qarn al-'āšir*, Bagdad 1934, 318, unten.

[43] Dārāšukōh: *Sakīnat ul-awliyā*, 146, 155.

[44] Ib. 176, 177.

[45] *Der islamische Orient* 1, 195, anm. 2.

[46] Hier 46.

[47] *Asrār* 78/Shuk. 86, 4.

[48] *Asrār* 158-162/Shuk. 191-196. Hier 388-390, 422-425.

schar, die Abū Sa'īd auf seinen umzügen mitnahm, beschränkte sich wahrscheinlich immer auf eine auswahl, vielleicht auf seine familie oder einen teil davon, und auf seine engsten mitarbeiter samt einigen helfern. Ein teil von Abū Sa'īds schülern wäre also abwechslungsweise für mehrere monate oder noch länger ohne scheich dagestanden. Da wäre doch fast zu erwarten, dass der scheich sowohl in Mēhana wie in Nēšābūr einen stellvertreter ernannt hätte, der in irgendeiner form die aufgaben des scheichs bei dessen abwesenheit übernommen hätte. Nichts dergleichen erfahren wir. Vielleicht hat er auch niemand eingesetzt. Dann wäre sein entschluss beim endgültigen abschied von Nēšābūr, keinen leiter des konvents zu ernennen, ebenso wie ein allfälliger streit um diese stelle ganz natürlich. Vielleicht hat Abū Sa'īd auch da und dort vorübergehend tätige stellvertreter ernannt, und wir erfahren nur nichts darüber, weil unsere schriftsteller aus der linie Abū Ṭāhirs nichts mehr davon wussten, kein interesse daran hatten oder ihr augenmerk bewusst davon ablenken wollten.

Einmal jedoch gab Abū Sa'īd einem derwisch, der von Nēšābūr nach Mēhana aufbrach, ein kurzes briefchen an Abū Ṭāhir mit[49] — was zeigt, dass Abū Ṭāhir dann und wann die stellvertretung seines vaters übernommen haben könnte. Einem andern rückwanderer übertrug er einen poetischen gruss an die »söhne«[50] — was zeigt, dass er zum mindesten nicht immer seine ganze familie in Nēšābūr bei sich hatte. Ausserdem erfahren wir, dass er in Nēšābūr seine jünger immer wieder zu scheich Maḥmūd-i Murīd schickte und diesen als guten führer rühmte[51]. Maḥmūd scheint älter gewesen zu sein als Abū Sa'īd und könnte ihn in Nēšābūr eine zeitlang vertreten haben.

Die markgrafen und der prinz

Auffälligerweise schlagen die gleichen schriftsteller, schlägt zum mindesten der verfasser der *Asrār* ganz andere töne an, wenn er von den gefolgsleuten spricht, die Abū Sa'īd auf aussenposten gesetzt haben soll. Bei er aussendung Abū 'Amr-i Bašḫwānīs nach Bašḫwān soll der scheich feierlich erklärt haben: »Du bist in jenem (herrschafts-) gebiet mein stellvertreter (*nā'ib*)«[52]. Der erbauer des konvents in Šarwān wird zwar nicht als stellvertreter Abū Sa'īds bezeichnet, aber

[49] *Asrār* 337, 8-12/Shuk. 425, 11-16.
[50] *Asrār* 338, 12-18/Shuk. 427, 4-10.
[51] *Asrār* 69, anm. 10/Shuk. 73, 5-8/hs. Landolt 38a, 12-14.
[52] *Asrār* 168, 2/Shuk. 202, 17.

eine ausführlichere lesart in dem bericht meldet, dass die bewohner jenes landstrichs den »söhnen der scheichs« ehrerbietung über alle massen erwiesen und dass dank dem segen des geistigen wirkungsvermögens des scheichs und der treuen anhänglichkeit der dortigen einwohner an »diese schar« (*īn ṭā'ifa*) inzwischen über 400 konvente entstanden seien [53]. Hier bedürfen drei punkte der erläuterung. »Söhne des scheichs« heisst in unserm text immer »nachkommen Abū Sa'īds«. Šarwān, am westufer des Kaspischen Meers, ist weit von Mēhana. Also muss es sich bei den söhnen des scheichs hier um ausgewanderte handeln. In der tat rühmt sich der dichter Ḫāqānī (gest. 595/1199), ein zeitgenosse unseres verfassers und in Šarwān zu hause, einen nachkommen Abū Sa'īds zum freund zu haben [54], und erhebt den grossscheich (*šayḫ aš-šuyūḫ*) von Mawṣil 'Umar an-Nasā'ī mit folgenden lobsprüchen:

Er ist ein Bāyazīd im beschwichtigen der schmerzen.
Er ist ein Abū Sa'īd im einpflanzen des wissens.
Mawṣil kommandiert durch den bestand dieses berühmten
edelmannes Ḫāwarān und Basṭām [55].

Das persische wort für »ehrerbietung erweisen« lautet an der angeführten *Asrār*-stelle *taqarrubhā kardan* (*ba-kasē*). Der gleiche ausdruck wird in der nachricht über die konventsgründung in Bašḫwān gebraucht: »Die einwohner von Bašḫwān und dem gebiet Nasā erwiesen ihm (Abū 'Amr-i Bašḫwānī, der sich dort eben niedergelassen hatte) ehrerbietung« [56]. Und ähnlich da, wo einer durch übersenden von geschenken an die söhne des scheichs diesem ehrerbietung erweisen wollte (*taqarrub kardamē*) [57]; hier ist er schon tot. In Saraḫs erwies im 6./12.jh. eine respektsperson einem nachkommen Abū Sa'īds ehrerbietung (*taqarrubhā kard*) [58], und in Nēšābūr hatte man der wohlgeborenen frommen Īšī-i Nīlī solche ehrerbietung erwiesen (*taqarrub numūḏandē*) [59]. »Diese schar« (*īn ṭā'ifa*) heisst in den *Asrār*, wie

[53] *Asrār* 146, anm. 12/Shuk. 174, 15-17/hs. Landolt 89b, 14-16.

[54] *Tuḥfat ul-'Irāqayn* 244 apu. Nafīsī: *Suḫanān-i manẓūm*, einleitung 28.

[55] *Tuḥfat ul-'Irāqayn* 196, 9-10.

[56] *Asrār* 168, 7-8/Shuk. 203, 8.

[57] *Asrār* 381, 8/Shuk. 475, 11-12. In Dihḫudā: *Luġatnāma*, s.v. taqarrub und taqarrub kardan, scheinen mir die bedeutungen nicht scharf genug herausgearbeitet. Unsere belegstellen fehlen.

[58] *Asrār* 380, 3-4/Shuk. 474, 10. In *Asrār* 291, unten/Shuk. 366, 18 schmiegt sich eine schlange dem scheich in die füsse und macht *taqarrub* zu ihm, d.h. naht sich ihm in unterwürfigster ehrerbietung.

[59] *Asrār* 82, 11/Shuk. 92, 1 (*kardandē*). In der parallelstelle *Ḥālāt* 58, 14/Shuk. 35, 1

bei Ǧullābī, überall so viel wie *īn qawm*, nämlich ṣūfiyya allgemein[60], geht also hier auf die »söhne des scheichs« nur, insofern sie ṣūfiyya sind, nicht etwa, weil sie eine besondere, Abū Sa'īd zugeordnete gruppe bildeten. Auch in der legende von Dōst-i Dāḏā klingt ein königlicher ton an: Abū Sa'īd gibt dem sohn der Küchenmarie Bagdad als »landlehen« (*iqṭā'*)[61].

Die gründung der drei auswärtigen konvente Šarwān, Bašhwān, Šōkān darf ebenso wenig in zweifel gezogen werden wie die des konvents in Bagdad. Aber die form, in der das erzählt wird und in der das vor sich gegangen sein soll, ist legendär.

Das gleiche gilt für die ernennung Abū Ṭāhirs zum nachfolger. Es war sicher das natürlichste, dass der älteste sohn seinem vater folgte, und es wäre widernatürlich anzunehmen, dass der vater nichts darüber gesagt haben sollte. Aber die form, in der das bei unseren schriftstellern erscheint, wirkt künstlich und ist zum teil auch schon widerlegt. Abū Sa'īd soll sich auf dem sterbebett an Abū Ṭāhir gewandt haben mit den worten: »Steh auf!« Als er aufgestanden war, soll ihn der scheich am gewand ergriffen und an sich herangezogen haben. Dann habe er ihm erklärt: »Ich weihe dich und deine söhne hiemit dem dienst an den derwischen (oder armen)«, und habe die ramalverse gesprochen:

Willst du die liebe bis zu ende tragen,
ist gar manches unerfreuliche als etwas erfreuliches aufzufassen,
ist hässliches anzublicken und dabei schönes zu denken,
ist gift zu schlucken und dabei zucker zu denken.

Dann habe er ihn gefragt: »Nimmst du an?« und der sohn habe geantwortet: »Ich nehme an«. Darauf habe der scheich gesagt: »Die anwesend sind, sollen denen, die nicht da sind, mitteilen, dass ḫwāǧa Abū Ṭāhir der pol (*quṭb*) ist. Blickt zu ihm auf als dem grossen. Die ṣūfiyya hatten zwei ḫwāǧagān: ḫwāǧa 'Alī-i Ḥasan in Kirmān und ḫwāǧa 'Alī-i Ḫabbāz in Marw. Der dritte ḫwāǧa der ṣūfiyya ist Abū Ṭāhir. Nach ihm werden die ṣūfiyya keinen ḫwāǧa mehr haben«[62].

anders, nämlich: *ba-zuhd-i way taqarrub numūḏandē*, das heisst wohl »sie sahen verehrungsvoll auf zu ihrem weltverzicht«.

[60] Ṭā'ifa = qawm = ṣūfiyān *Asrār* 52, 5-7/Shuk. 55, 6-8 (wo qawm durch ṭā'ifa ersetzt ist). Dieser weite gebrauch von ṭā'ifa ist sehr häufig und ist auch im ehrennamen Ǧunayds *sayyid aṭ-ṭā'ifa* zu beobachten. Wie *īn ṭā'ifa* die ṣūfiyya sind, so ist *īn ḥadīṯ* »diese sache« die ṣūfik.

[61] *Asrār* 362, 16/Shuk. 454, 7.

[62] *Asrār* 352-353/Shuk. 442, 6-19. *Ḥālāt* 107-108/Shuk. 62, 6-17. Hier 400. *Ba-čašm-i buzurgān* ist *Asrār* 353, 2/Shuk. 442, 15-16 anders gemeint als *ba-čašm-i buzurgī* in *Asrār* 301, 14/Shuk. 379, 9; hiervorn 132. Zum zweiten vers s. hier 102.

Nicht weniger gestellt ist das legendäre zwiegespräch zwischen Niẓām ul-mulk und dem ġaznawidischen gesandten in Iṣfahān. Der gesandte: »Ist man nicht einhellig der meinung, dass scheich Abū Sa'īd das vorbild der ṣūfiyya der ganzen welt ist?« Der wesir: »Doch«. Der gesandte: »Ist man nicht einhellig der meinung, dass nach ihm sein sohn besser als alle ṣūfiyya der zeit ist?« Der wesir: »Doch«. »Hat nicht der scheich gesagt, Abū Ṭāhir sei der pol?« »Doch«[63].

Hier spricht überall die familie Abū Ṭāhirs. Sie möchte ihre herrschaftsrechte definieren und braucht dazu die worte des vorsitzenden Abū Sa'īd. Sie beansprucht keine rechte auf Bagdad, Šarwān, Bašḫwān und, wie der wortlaut jener geschichte erraten lässt, auch nicht auf Šōkān[64]. Aber sie möchte festhalten, dass diese konvente im namen des scheichs gegründet worden sind. Ausserdem möchte sie klar gesagt haben, dass der kronprinz, ihr ahnherr, sachlich gerechtfertigt und formal rechtmässig die nachfolge seines vaters angetreten hat.

Echte und nachträgliche selbstverherrlichung

Über das ruhmredige wort, das die alten araber im realen waffengang, aber auch sonst als kampfmittel benutzten, hat Ignaz Goldziher gehandelt[65]. Die arabische dichtung beduinischer denkungsart ist voll von grosstuerei[66]. In der klassischen und nachklassischen arabischen literatur werden uns da und dort kerle vorgeführt, die sich durch lautes geprahle geltung zu verschaffen suchen. Ein beispiel ist der betrunkene Abū l-Qāsim von Bagdad, der seine unmässige selbsterhöhung mit den erniedrigendsten beschimpfungen anderer verbindet[67]. Ungeheuerliche sprüche werden in der schönen literatur einigen wüsten gesellen der bagdader futuwwa (*šuṭṭār*) in den mund gelegt[68]. Ähnliche maulhelden treten später im schattenspiel auf, so etwa der schmarotzer

[63] *Asrār* 373, 4-7/Shuk. 467, 16-19/hs. Landolt 241b, ult-242a, 3. Mit verderbnissen am schluss.

[64] *Asrār* 189-190/Shuk. 229-230. Hier 368.

[65] Ignaz Goldziher: *Muhammedanische Studien* 1, Halle a. S. 1889, 54 ff.

[66] Vgl. auch al-Walīd b. Yazīd in *Aġānī* 6, 103; 105-106; 122/Dīwān al-Walīd b. Yazīd, ed. Gabrieli, Damaskus 1937, nr 39, 77, 81/Dieter Derenk: *Leben und Dichtung des Omaiyadenkalifen Al-Walīd ibn Yazīd* (diss.), Freiburg i.Br. 1974, 82-83, 89-90.

[67] Adam Mez: *Abulķâsim ein bagdâder Sittenbild von Muḥammad ibn aḥmad abulmuṭahhar alazdī*, Heidelberg 1902, 139 ff.

[68] Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī: *Al-imtā' wa-l-mu'ānasa*, Kairo 1939-1944, 2, 55. Tawḥīdī: *Al-baṣā'ir wa-ḏ-ḏaḫā'ir*, ed. Ibrāhīm al-Kaylānī, Damaskus 1964 ff, 4, 171-175. Neugefasst von Zamaḫšarī: *Rabī' al-abrār* (nach einer handschriftlichen bemerkung von Adam Mez).

in Ibn Dāniyāls (gest. 710/1310) stück *al-Mutayyam*[69]. Zum verhängnis wurden die prahlereien dem oft betrunkenen persischen dichter Rabīʿī (geboren 671/1272-3) in Harāt[70]. In poetischer form brüstete sich der ġōride ʿAlā' ud-dīn-i Ǧahānsōz 545/1150 nach seinem siegreichen rachezug gegen die ġaznawiden[71]. Im persischen »wettreden« ist die geschliffene zunge voraussetzung zum gewinnen[72].

Grosse reden führen aber auch heilige männer und ṣūfiyya. Sie haben dies nicht den prahlern der profanen welt abgehört, sondern halten sich an einen stil, der ins biblische altertum und noch weiter zurückreicht. Der »soteriologische redetypus«, wie ihn Eduard Norden benannt hat[73], gefiel sich auf orientalischem boden vor allem in formeln wie »ich bin...« In sure 61, 6, wo Jesus spricht: »Ich bin gottes gesandter an euch«, wäre diese redensart kopiert[74]. Tor Andrae führt hellenistische beispiele an, um zu zeigen, dass Mohammed gerade nicht so von sich sprach, während šīʿa und ṣūfik umgekehrt eben an diese tradition angeknüpft hätten[75]. In der tat werden ʿAlī sätze zugeschrieben wie diese: »Ich bin das antlitz gottes, ich bin die seite gottes, ich bin die hand gottes, ich bin das zeichen gottes, ich bin der erste, ich bin der letzte, ich bin der äussere, ich bin der innere«[76] usw., aber auch: »Bei gott, kein göttlicher vers ist je auf ein festland, meer, auf eine ebene, auf einen berg, auf erde, himmel, tag, nacht herniedergestiegen, von dem ich nicht wüsste, auf wen er herniedergestiegen ist, auf was und zu welcher zeit«, »fragt mich nach allem, was unterhalb des gottesthrones ist, denn ich kenne die wege des himmels besser als die wege der erde«, »selbst wenn die decke abgehoben würde, könnte sich meine gewissheit nicht mehr steigern«[77].

Im reiche der ṣūfik werden solche reden, wenn sie eine theologische toleranzgrenze überschreiten, zum zungenreden gerechnet. Einige ṣū-

[69] Georg Jacob: *Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland*, Hannover 1925, 98-99.

[70] Māyil-i Harawī: *Ṭarīq-i qismat-i āb-i qulb*, Teheran 1347, 108-112 (mit literatur).

[71] *Ṭabaqāt-i nāṣirī* 1, 344-346.

[72] *Drei moderne Texte zum persischen »Wettreden«*, ZDMG 114, 1964, 289-327.

[73] Eduard Norden: *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin 1929, 191. Der ausdruck passt insofern für unsere literaturen nicht durchwegs, als dieser stil nicht auf religiöse heilbringer beschränkt bleibt.

[74] Norden 191.

[75] Tor Andrae: *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde*, Stockholm 1918, 292 ff.

[76] Ḥaydar al-Āmulī: *Ǧāmiʿ al-asrār*, 365, 3-4, bei Henry Corbin et Osman Yahia: *La philosophie shi'ite*, Bibliothèque Iranienne 16, Teheran-Paris 1969.

[77] Ib. 228-229.

fiyya sind für ihre geschwollenen sätze berühmt, vor allem Basṭāmī und Ḫaraqānī [78]. Darum wird etwa auch eine innere, geistige verbindung zwischen beiden konstruiert, zum beispiel in dem sinne, dass Ḫaraqānī vom geistwesen (*rūḥāniyyat*) Basṭāmīs erzogen worden sei [79]. Šiblī hat als erster, nach biblischen und koranischen mustern, bei einem abschied zu besuchern die worte gesprochen: »Gehet hin, ich bin bei euch, wo immer ihr seid« [80], einen satz, den dann Awḥad ud-dīn-i Kirmānī [81] und in einem langen hochtönenden gedicht sogar Aḥmad Zarrūq (gest. 899/1493) nachgesprochen haben sollen:

Mein novize, fürchte dich nicht und habe keine angst vor einem unrechthandelnden,
denn du stehst unter dem blick meiner fürsorge.
Ich bin ohne zweifel bei dem novizen gegenwärtig
Und sehe ihn zu jeder zeit und in jedem augenblick [82].

Awḥad ud-dīn höhnt in Aleppo — nach der legende — über die läppischen fragen, die ihm Sa'd ud-dīn-i Ḥammō'ī stellt: »Wir können kunde und zeichen geben vom vierten und fünften himmel, von den engeln und der atlas-sfäre. Sa'd aber fragt mich nur nach der ursache für die kürzung des ritualgebets« [83]. Abū Madyan (gest. 594/1197) soll gesagt haben: »Durch mich sprich, auf mich verweise! Ich bin alles« [84]. 'Abdalqādir al-Ǧīlānī wird von der hagiografie ein selbstlobpreis angedichtet, der mit diesem satz beginnt: »Ich bin das lohende feuer gottes, ich bin das meer ohne ufer, ich bin der beweis der zeit«, und mit diesem satz schliesst: »Selig, wer mich gesehen hat; schade um einen, der mich nicht gesehen hat!« wofür Andrae auf eine parallele bei Orig.c.Cels. VII 8 verweist [85]. Ibrāhīm ad-Dasūqī (gest. 676/1277-78) fährt mit folgendem kaliber auf: »Ich bin Moses in seiner gebetszwiesprache, ich bin 'Alī in seinen angriffen, ich habe jeden heiligen auf erden mit eigener hand abgesetzt (?) und bekleide von ihnen die, die ich will. Ich erblickte im himmel meinen herrn und sprach mit ihm auf dem thron. Ich verschloss mit eigener hand die pforten der

[78] Sahlagī: *Nūr*, öfters. *Taḏk*. 2, 301-355. *Nūr ul-'ulūm*, ed. Berthels, russ. zs. Iran 3, 175-197.
[79] Ibn ul-Karbalā'ī: *Rawḍāt ul-ǧinān*, 511.
[80] *Luma'* 396, 2-3.
[81] *Manāqib-i Awḥad* 162, 19.
[82] Ibn Maryam: *Bustān*, 48, unten (zusatz aus einer hs. William Marçais's). Ganzes gedicht ib. 47-50.
[83] *Manāqib-i Awḥad* 100, 3-5.
[84] Ibn Qunfuḏ: *Uns al-faqīr*, 35, 7.
[85] Tor Andrae: *Die person Muhammeds*, 356.

hölle und öffnete mit eigener hand den garten des paradieses. Wer mich besucht, den lasse ich im garten des paradieses wohnen«. Er behauptet, aus dem licht des profeten erschaffen zu sein und vom profeten den rang eines adelsmarschalls (*naqīb*) aller heiligen erhalten zu haben »Ich war und der gesandte gottes. Mein bruder 'Abdalqādir war hinter mir und Ibn ar-Rifā'ī hinter 'Abdalqādir«[85a]. Ein anderes müsterchen aus der werkstatt Dasūqīs hat Adam Mez bekanntgemacht[86]. Bis ins jenseits reichende versicherungen wagte später auch Muḥammad b. 'Abdarraḥmān Abū Qabrayn (gest. 1208/1793-4), der begründer der raḥmāniyya, abzugeben. Er berief sich dafür auf persönliche mitteilungen des profeten[87].

Wenn in den Acta Thomae c. 32 der teufel sich »mit etwa einem Dutzend von saftigen Prädikationen, die alle mit egó eimi beginnen«, preist[88], so kann die islamische literatur auch hier mit gegenstücken aufwarten. In Ma'arrīs *Risālat al-ġufrān* zählt der dämon Ḫayṭa'ūr seine ruhmestaten in gedichten auf[89], und in Rawnaq'alīšāhs (gest. 1225/1810 oder 1230/1815) *Mir'āt ul-muḥaqqiqīn* hält der teufel eine rede mit ich-prädikationen: »Ich bin das vorbild der selbstgefälligen und hochfahrenden, ich bin der, der die menschen auf alle möglichen arten hinters licht führt« usw.[90], in dem šī'itischen schauspiel *Die opferung Ismaels* eine andere mit dem beginn: »Ich bin Iblīs, der sich mit tausenden die lippen leckt; ja der alle geschöpfe am zügel hält, bin ich«[91].

Die grossen worte unseres Abū Sa'īd lauten: »Glücklich, wer mich sieht, und glücklich, wer jemand sieht, der mich gesehen hat, bis ins siebente glied«; wir haben den satz schon erwähnt und auf ähnliches bei 'Abdalqādir al-Ǧīlānī hingewiesen[92]. Abū Qabrayn übernahm ihn[93]. Abū Sa'īd: »Seht mich an, denn mit mir ist diese sache besiegelt!«[94] Auf dem sterbebett an einen untröstlichen alten mann: »Sei guten muts! Das mindeste, was gott einem gibt, der von der helle

[85a] Ša'rānī: *Ṭabaqāt*, 1, 181 (nr 286, am schluss des artikels über Dasūqī).

[86] *Abulķāsim ein bagdâder Sittenbild*, einleitung XIX, anm. 1.

[87] Louis Rinn: *Marabouts et Khouan*, Algier 1884, 467-469.

[88] Norden: *Agnostos Theos*, 191.

[89] Abū l-'Alā' al-Ma'arrī: *Risālat al-ġufrān*, ed. Bint aš-Šāṭi', Kairo 1950, 202-214.

[90] Zayn ul-'ābidīn-i Šīrwānī: *Bustān us-siyāḥa*, lith. reprint Teheran 1378, 178 ult-179. Richard Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Erster Teil: Die Affiliationen*. Abh. K.M. 36, 1, Wiesbaden 1965, 36.

[91] Hildegard Müller: *Studien zum persischen Passionsspiel*, diss. Freiburg i.Br. 1966, 240 ff/pers. 10, 5 ff.

[92] *Asrār* 390, 5-7/Shuk. 484, 8-9. Hier 396.

[93] Rinn 467, dritte vision.

[94] *Asrār* 348, 17/Shuk. 436, 9-10. Hier 393.

dieser (hier bei mir brennenden) kerze getroffen wird, ist seine barmherzigkeit«[95]. Anders: »Über die, die um mich sind, braucht man nichts zu sagen, denn schon jemandes, der auf einem esel reitend einmal durch diese strasse und an diesem haus vorübergezogen ist oder vorüberzieht oder auch nur von der helle meiner kerze beschienen wird, wird sich gott in seinem edelmut erbarmen«[96], ähnlich wie der angebliche satz ʿAbdalqādirs: »Jedwedem muslim, der an der tür meiner schule vorübergeht, wird die pein des jüngsten tages erleichtert werden«[97], und wie Basṭāmī, der gesagt haben soll: »Wer mich sieht, wird vor dem zeichen der unseligkeit sicher sein«[98]. Abū Saʿīd pries eine karawane, die in Mēhana vorüberzog, und einen hund glücklich und sah den hund am jüngsten tag höher gestellt als den hund der siebenschläfer, weil er sein wort gehört habe[99]. Der gründer der raḥmāniyya erklärte für gerettet jeden, der seinen ḏikr gehört habe[100], Rōzbihān jeden, der am gitter seines konvents vorübergegangen sei[100a]. Der profet soll Abū Saʿīd in einem traum gesagt haben: »Wenn du so weitermachst, wird nach dir von keinem andern mehr die rede sein«[101], das heisst auch nicht von ʿAlī, Ǧunayd und Šiblī, die dabeistanden; in einem zweiten traum: Wie ich der letzte profet war, so bist du der letzte aller heiligen. Nach dir wird es keinen heiligen mehr geben«[102].

Obwohl der soteriologische redetypus seit alters bestand, stammen doch manche der breitspurigen sätze nicht von denen, unter deren namen sie gehen, sondern sind diesen erst nachträglich angedichtet worden. Noch ist nicht klar, was ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī wirklich gesagt hat. Schon Ibn al-ʿArabī führt ihn jedenfalls als ein typisches beispiel dafür an, dass es einem grossen heiligen beschieden sein kann, sich keck und anmassend auszudrücken (*idlāl*)[103]. Wie weit das auch bei Abū Saʿīd zutrifft, ist nicht mit bestimmtheit zu sagen, doch ist die wahrscheinlichkeit, dass mindestens der eine oder andere dieser sätze ihm erst später zugeschrieben worden ist, gross, denn es lag

[95] *Asrār* 233, 14-17/Shuk. 283, 13-17.

[96] *Asrār* 332/Shuk. 418, 9-14/hs. Landolt 216b, 9-13. *Ḫānaqāh* steht nur bei Ṣafā. Shuk. hat *ḫāna*, Landolt *sarāy*. Der ausspruch ist in Mēhana gefallen. Vgl. hier 429.

[97] Braune: *Futūḥ*, 18. Tādifi 15.

[98] *Risāla-i Firēdūn* 75.

[99] *Asrār* 312, unten/Shuk. 394, 1-4.

[100] Rinn 101, 1-3.

[100a] *Rūzbihānnāma* 114, 5-6.

[101] *Asrār* 248 (var.)/Shuk. 305, 11-306, 1.

[102] *Asrār* 248/Shuk. 306, 6-9.

[103] *Futūḥāt*, kap. 39 (ed. ʿUṯmān Yaḥyā 3, 412), kap. 169 (Kairo 1293, 2, 378), und sonst.

im interesse der gruppe, solche sprüche vorweisen zu können, und als wandersprüche waren sie unseren schriftstellern leicht verfügbar. Einige stehen auch in deutlich legendärem kontext. Fraglich ist zum beispiel, ob Abū Sa'īd sich und den neben ihm sitzenden Abū l-Qāsim-i Kurrakānī wirklich als »zwei könige nebeneinander« bezeichnet hat[104]. Eher sind sie in späterem rückblick als berühmte leute einer vergangenen zeit so nebeneinandergestellt worden. Die tendenz, die aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, widerspricht Abū Sa'īds bestreben, seine jünger eben gerade nicht an sich zu binden, sondern ganz allein gott zuzuführen[105]. Dass aber ein grosser mann oft erst dann gross herauskommt, wenn seine verehrer dafür sorgen, das zeigt er selber. Wir wüssten weniger von Abū l-Faḍl-i Saraḫsī, wenn nicht sein schüler Abū Sa'īd von ihm gesprochen hätte. Ja Abū Sa'īd war auf dem besten weg, sich in den schatten Abū l-Faḍls zu stellen und eine gruppe abū-l-faḍliyya ins leben zu rufen, als er seinen anhängern empfahl, wenn sich die lust zur pilgerfahrt rege, statt nach Mekka zum grab Abū l-Faḍls in Saraḫs zu wallfahren und dieses grab siebenmal zu umkreisen[106]. Noch nach Abū Sa'īds tod flackerte einmal das feuerchen dieser orientierung nach Saraḫs (statt nach Mēhana) auf. Der sohn eines mannes, der jahrelang Abū Sa'īd gedient hatte und nach Abū Sa'īds tod jedes jahr zweimal ans grab nach Mēhana pilgerte, schickte stets etwas mit für die »söhne des scheichs«. Nach dem ableben des vaters, noch vor 460/1068, ging der sohn selber nach Mēhana, erhielt aber draussen vor dem grab im traum die weisung Abū Sa'īds: »Geh nicht zu meinen söhnen! Wenn du den weg zu gott kennen lernen willst, geh zu Bābō Fala nach Saraḫs!«[107] Also zu dem frommen, der in Saraḫs im konvent Abū l-Faḍls sass und den der verfasser der *Asrār* fälschlich in einen schüler Abū Sa'īds verwandelt[108], um den suchenden pilger auch in Saraḫs im reiche Abū Sa'īds zu behalten. In Saraḫs selber siegte später, wie gesagt, nicht Abū l-Faḍl, sondern der ältere Luqmān, der als heiliger narr so wenig eine eigene schule geführt hatte wie der verrückte Ma'šūq in Ṭōs. Nach *Asrār* 28, 8/Shuk. 27, 11-12 soll Abū l-Faḍl ja zu Abū Sa'īd die

[104] *Asrār* 68-69/Shuk. 72, 10-73, 3. Übersetzung des schlusses: Er sprach: »Das wäre ein kleines reich, in das nicht einmal 70 000 männer wie Abū Sa'īd und Abū l-Qāsim hineingingen, und 70 000 wären nicht einmal genug«. Und während er das sagte, lächelte er (*kamāriḍ*). *Nafaḥāt*, artikel Abū l-Qāsim-i Kurrakānī, 308.

[105] Hier 279, 316-318.

[106] *Asrār* 60-61/Shuk. 64, 10-65, 6. *Ḥālāt* 25-26/Shuk. 15, 1 ff. Hier 202-203, 292.

[107] *Asrār* 381/Shuk. 475, 8-19.

[108] Hier 421.

warnenden worte gesprochen haben: Dieser mann (d.h. Luqmān) taugt nicht als vorbild, da er kein wissen hat[109].

Dass bei ṣūfischen zusammenschlüssen, die eine generation überdauerten, vielfach der »zweite pīr«[110], der dritte, vierte oder ein späterer entscheidend war, ist gut bezeugt und leicht verständlich, da der »zweite« die möglichkeit hatte, im »ersten« der gruppe eine kultfigur mitzugeben. In klaren fällen muss man diesen ersten dann »patron«, nicht »gründer«, nennen. Patrone waren ʿAbdalqādir al-Ǧīlānī und Aḥmad al-Badawī.

Das eine schliesst aber das andere nicht aus. In diesem sinne, mit gewissen vorbehalten also, könnte die verherrlichung Abū Saʿīds, wie sie in seinen grosssprecherischen selbstprädikationen, aber auch sonst, zutage tritt, ein werk erst seiner nachfolger sein.

Die scheichnachkommen

Nach den *Asrār* hat Abū Saʿīd seinen zuhörern aber weiter ans herz gelegt, die rechte auch seiner familie zu achten. »Jeder, der mich gesehen hat und sich für meine söhne(, novizen) und für meine familie (*ḫānadān*) einsetzt, wird dereinst unter dem schirm meiner fürsprache stehen und von meiner fürsprache nicht ausgeschlossen

[109] »Hinangezogene« taugen nicht als lehrer, *Fawāʾiḥ*, einleitung 95.

[110] Hans Joachim Kissling: *Chalvetijje*, ZDMG 103, 1953, 238-241. Die arabischen ḫafīfverse der bauinschrift von Qoǧa Muṣṭafā Pascha (ib. 252-253) wären etwa so zu übersetzen:

Zur zeit der herrschaft sultan
  Bayezids, des siegreichen und hohen,
erbaute sein knecht, der gottesfürchtige und wohltäter,
  Muṣṭafā, der hohe besitzer der ruhmestaten (fehler für: der besitzer der höchsten ruhmestaten, falsch *aʿlā* statt *ʿulyā*),
eine moschee allein zu ehren gottes,
  nicht um des ansehens willen oder aus augendienerei,
und er wählte zur datierung dafür (den halbvers):
  Meine moschee ist auf gottesfurcht gegründet.

Im gemischtsprachigen ḫafīfgedicht sind die drei arabischen halbverse am schluss so zu übersetzen:

Sie (eure moschee) wurde (*ṣāra*) in der zeitlichkeit eines ihrer weltwunder.
Gott gab darüber als datierungshalbvers ein:
Gott erleichtere die sache dessen, der sie befohlen hat (arabisch falsch *āmirihī* statt *al-āmiri bihī*).

Sollte Qāḍī ʿIyāḍ: *Tartīb al-madārik*, 3-4, 781, 2, recht haben, so wäre auch ʿAbdallāh b. Yāsīn, der begründer der almoravidenbewegung, sozusagen ein »zweiter mann«, denn ʿIyāḍ behauptet, ʿAbdallāhs lehrer Waǧǧāǧ (alias Ūkād) al-Lamṭī habe in Sūs ein haus geführt, das er *dār al-murābiṭīn* genannt habe. Nach allen quellen entsandte ja Lamṭī seinen schüler ʿAbdallāh zu den ǧazūla. Vgl. Trimingham: *Orders*, 167, anm. 1.

bleiben«[111]. Die sorge um das wohl der nachkommen ist etwas durchaus natürliches, aber das versprechen, bei gott für die hilfreichen parteigänger ein gutes wort einzulegen, ist in doppelter weise überheblich: Erstens weiss kein mensch, wie es ihm vor gericht selber ergehen wird, und zweitens ist dogmatisch die fürsprache für arme sünder vor gott Mohammed vorbehalten. Aber die ṣūfik und der volksislam haben beide satzungen oft übertreten[112]. Und Abū Sa'īd scheint der ansicht gewesen zu sein, dass ein scheich für einen sünder, der ihn verehrt und geliebt hat, fürsprache einzulegen und damit vor der hölle zu retten vermöge[113]. Er sagte das allerdings nicht von sich, obwohl er sich vielleicht einschloss, sondern allgemein, und einiges, was von ihm darüber sonst berichtet wird, ist legendär[114]. Darum könnte die persönliche versicherung, die er in unserm spruch den verehrern seiner familie abgibt, nachträgliche erfindung sein. Der verfasser der *Asrār* oder ein vorgänger spräche dann für alle nachkommen Abū Sa'īds, nicht nur für die linie Abū Ṭāhirs.

Die familie eines scheichs ist grundsätzlich von den zuvor besprochenen affiliationen und strukturmodellen einer gruppe zu trennen. Im grossformat würde sie aus der nachkommenschaft des eponymos oder eines zweiten, dritten, vierten mannes, im kleinformat aus den kindern irgendeines gruppenmitglieds gebildet. Die einzelnen familienglieder brauchen aber keiner ṣūfīgruppe anzugehören oder können unterschiedlichen gruppen angeschlossen sein. Sie können auch das herrscherhaus, die dynastie einer gruppe, die firstlinie eines ordens, sein oder stellen. Eine familie, deren ahn rang und namen hat, ist eine besondere art aristokratie, und auf dieser ebene kam es oft zu heiraten zwischen ṣūfī- und fürstenfamilien. Für solche scheichfamilien Nordafrikas hat man den begriff »marabutfamilie« (famille maraboutique), für stämme, die sich daraus entwickelten, den begriff »marabutstamm« (tribu maraboutique) und für unterabteilungen eines verbandes den begriff »marabutsippe« (fraction maraboutique) geprägt. Die marabutnachkommen können von einem mantel fremder elemente umgeben und von anderen stämmen beschützt und

[111] *Asrār* 332, 6-7/Shuk. 418, 4-6/hs. Landolt 216b, 4-6. Der zusatz »novizen« steht bei Shukovski und Landolt.

[112] Ewald Wagner: *Arabische Heiligenlieder aus Harar*, ZDMG 125, 1975, 64. Der profet selber soll, wie später behauptet wurde, befohlen haben: »Besucht oft die frommen, denn unter ihnen sind die fürsprecher«; Ibn Qunfuḏ: *Uns al-faqīr*, 89.

[113] *Asrār* 302, 15-18/Shuk. 380, 16-381, 1. Hiervorn 339-340.

[114] Hier 330, 340.

bevormundet sein. Im mittelpunkt des ganzen steht der marabut, der heilige ahn, dem ein grabkult und jährliche feste gewidmet sind. So wenigstens nach einem groben schema, das uns hier genügen muss[115].

Die »söhne unseres scheichs«, von denen so oft die rede ist, sind ein solcher marabutstamm oder — ihren zivilisatorischen lebensverhältnissen besser entsprechend — eine solche marabutfamilie. Sie standen keinem eigenen orden vor, auch später nicht, als orden im schwange waren. Wie weit die einzelnen personen der ṣūfik die treue hielten oder nichtṣūfischen geschäften nachgingen, entzieht sich unserer kenntnis. Aber Mufaḍḍal, Abū Saʿīds jüngster, soll es zu etwas gebracht und luxuriös gelebt haben, und wenn sonst leute aus der familie Abū Saʿīds »die gasse der welt« betreten haben, dann waren es zumeist nachkommen aus der linie Mufaḍḍals. Die familientradition führt auch dies und offensichtlich zur abgrenzung vor allem gegen die linie

[115] Zur orientierung Soualah Mohammed: *La Société Indigène de l'Afrique du Nord*, Algier 1937, 1, 108-112. Alfred Bel: *La Religion Musulmane en Berbérie* 1, Paris 1938, 399-400. Jacques Berque: *Maghreb. Histoire et sociétés*, Duculot S.N.E.D., 1974, 55, 100, 122, 163f. Schilderung von marabutstämmen, die in der obhut, aber auch im dienst kriegerischer stämme politisch-militärisch »stillgelegt« sind und deren religiöse belange wahrnehmen, bei Paul Kahle: *Die Aulād-ʿAli-Beduinen der Libyschen Wüste*, Der Islam 4, 1913, 357-370; C.C. Stewart: *Islam and Social Order in Mauritania*, Oxford 1973 (wo weitere literatur). Sie heissen im westlichen Sudan *z(a)wāyā*, auch *z(a/u)wāya*, ein angehöriger *zāwi*, in der libyschen wüste *mrabṭin (murābiṭūn)*. Sie sind vielleicht nicht ohne bedeutung für das verständnis des iranischen priesterstammes der mágoi. Französische forscher reden oft davon, dass im westen des nördlichen Afrikas im 9. und 10./15. und 16.jh. die gesellschaftsstruktur der stämme weitgehend im sinne eines marabutismus umgeordnet worden sei und dass dann diese révolution maraboutique sich nach osten fortgepflanzt habe, und wollen in dieser umwälzung eine art aufstand der berber gegen die arabisierung und auch einen versuch der berber, sich der etablierten orden zu erwehren, erkennen. Gegen eine verallgemeinerung dieser these erheben sich etliche zweifel, und angelsächsische forscher wie H.T. Norris (BSOAS 31, 1968, 113-114; 32, 1969, 496-526) urteilen zurückhaltender. Die fragen sind aber zu weitläufig und zu vielschichtig, als dass hier näher darauf eingegangen werden könnte. Der begriff *murābiṭ* selbst wird von den arabischen schriftstellern in sehr verschiedener weise gebraucht. Schon in den älteren texten ist es bald einer, der sich in eine klause zurückzieht, bald einer, der gerade umgekehrt mit andern zusammen in kriegsdienstlichem einsatz gegen heiden und ungläubige steht. Die abkömmlinge von heiligen heissen bei ihnen oft gerade nicht *murābiṭūn*, sondern *awlād fulān, abnā' fulān, ḥafadat fulān, aḥfād fulān*, also »kinder, söhne, enkel« des N.N., und *murābiṭūn* ist dann etwa bezeichnung für ihre anhänger (*atbāʿ, aṣḥāb, talāmiḏ*). Marabutismus hat sich aber für nordafrikanische heiligenverehrung allgemein eingebürgert und wird so auch von Ali Merad: *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris-Den Haag 1967, 58-76, verwendet. Mit der übernahme des begriffs marabut dürfen natürlich nicht alle seine geschichtlichen und sozialen implikationen vom westen auf Mēhana übertragen werden. — Im persischen kann man heiligennachkommen als *šayḫzādagān* bezeichnen.

des ältesten, Abū Ṭāhirs, auf eine investitur durch Abū Sa'īd zurück: der scheich habe der irdischen welt, die auch gern anteil an ihm, Abū Sa'īd, gehabt hätte, seinen jüngsten zur verfügung gestellt [116]. Wie es dann zu erklären ist, dass ausgerechnet Mufaḍḍal den familienkonvent zu Nēšābūr als wohnsitz bezog [117], bleibt offen. Später, am anfang des 10./16.jh., stand ein Amīr Ṣadr ud-dīn Sulṭān Ibrāhīm-i Amīnī b. Mīrak Ǧalāl ud-dīn Qāsim, der grossmütterlicherseits von Abū Sa'īd abstammte, im staatsdienst und schrieb eine historische schrift [118]. Ein anderer, aus dem 9./15.jh., namens Pahlawān Darwīš Muḥammad(-i) Abū Sa'īd, mütterlicherseits abkömmling Abū Sa'īds, war ein grosser ringer [119]. Die praktizierenden der familie hatten ihre novizen, die man zum mantel des marabutkegels rechnen kann, aber der mittelpunkt ihres daseins war der kult am grab ihres ahns, bestehend einerseits aus den offizien, die dort abgehalten wurden, andererseits in der förderung der wallfahrten, die dahin stattfanden. Den anstoss zur schaffung dieses zentrums hatte, nach unseren schriftstellern, Abū Sa'īd selbst gegeben, als er ein eigenes gebäude dazu herrichtete, seine sterblichen überreste zu bergen, und es »heiligtum« oder »grabstätte« (*mašhad*) nannte. Viele ṣūfiyya haben sich in ihrem konvent begraben lassen. Abū Sa'īd hatte umgekehrt sein zukünftiges grabgebäude als konvent benutzt, ohne es konvent zu nennen. Abū Ṭāhir war dann der erste »oberpriester« dieses kultes, den wie gesagt nachts immer die ǧinn übernommen haben sollen, und in seiner nachkommenschaft scheint man sich bemüht zu haben, dieses vorrecht zu behalten.

Gegen eine verletzung von Abū Sa'īds rechten in Mēhana warnt die legende eines andern sohns Abū Sa'īds: Nāṣirs. Diesem wirft die engere familientradition der linie Abū Ṭāhirs vor, in Ṭōs zu anderen gräbern gepilgert, vom scheich dann im traum dafür zurechtgewiesen worden und bald darauf, gleichsam zur strafe und zur lehre für alle andern, gestorben zu sein [120]. Die gleiche werbung betreibt der höchst unwahrscheinliche bericht, dass der langjährige fromme aufenthalter in Mekka 'Abdalmalik aṭ-Ṭabarī [121] eine wallfahrt zum grab Abū

[116] *Asrār* 215/Shuk. 259, 8-260, 3. *Ḥālāt* 124-125/Shuk. 71, 21-72, 16.

[117] Hier 384.

[118] 'Abdulḥusayn-i Nawā'ī: *Riǧāl-i kitāb-i Ḥabīb us-siyar*, Teheran 1324, 158-160. Nafīsī: *Suḫanān-i manẓūm*, 33 (zu korrigieren).

[119] Zayn ud-dīn Maḥmūd-i Wāṣifī: *Badā'i' ul-waqā'i'*, ed. A. Boldyrev, Moskau 1961, 1, 671/Teheran Bunyād-i farhang-i Īrān 84, 1, 508. Kadkanī 264-265.

[120] *Asrār* 383-384/Shuk. 477, 22-478, 6.

[121] Subkī nr 898 (7, 190-192), aus Sam'ānī (nicht im *Muntaḫab*). Nach einer notiz

Sa'īds einer pilgerfahrt nach Mekka gleichgeachtet und der grosse Sam'ānī (gest. 562/1166) daraufhin beschlossen habe — und das wäre vor dem tod seines vaters 510/1116 gewesen — jedes jahr zur zeit der Mekkareisen nach Mēhana zu wallfahren [122]. Unwahrscheinlich ist der bericht schon deshalb, weil die Mekkawallfahrt von Sam'ānīs vater ins jahr 497/1104 und die geburt Sam'ānīs ins jahr 506/1113 fällt, Sam'ānī bei seines vaters tod also erst 4 jahre alt war [123]. Aber dass Sam'ānī gräber in Mēhana besuchte, ist nicht zu bestreiten. Er sagt selber, dass er am grab des Abū Rawḥ Luṭfallāh (gest. 541/1147) gewesen sei [124].

Einen aderlass erlitt die familie in Mēhana 549/1154) oder schon vorher und möglicherweise auch noch nachher, als die ġuzz über den ort herfielen und alles zerstörten [125]. Im laufe des 7./13.jh. erholte sich der wallfahrtsort allmählich wieder. Der īlḫān Ġāzān Ḫān soll schon vor seiner bekehrung zum islam, also vor 694/1295, die gräber Basṭāmīs, Ḫaraqānīs, Abū Sa'īds und anderer heiliger, auch 'Alī ar-Riḍās, aufgesucht haben [126]. Ḥāǧǧī Muḥammad b. Muḥammad ar-Rāfi'ī al-Ǧāǧarmī hat seine abschrift der *Asrār*, die handschrift Landolt, 856/1452 am grab in Mēhana angefertigt [127], genau wie mehr als zwei jahrhunderte vor ihm, 623/1226, Ibn-i Muṭahhar, der nachkomme Aḥmad-i Ǧāms, an Abū Sa'īds letzter ruhestätte ein gedicht verfasst hatte [128]. Wenn die timuriden des 9./15.jh. in der gegend von Saraḫs jagten, versäumten sie nicht, nach Mēhana, das inzwischen zu Mihna geworden war, zu pilgern und Abū Sa'īds segen zu erbitten [129]. Den vorstehern des grabes aus der familie des scheichs wurde ihr amt durch fürstliches bestallungsschreiben zuerkannt oder bestätigt. Zwei dieser vorsteher, vater und sohn, sind uns mit namen bekannt: Ḫwāǧa Šams ud-dīn (vater) und ḫwāǧa

des herausgebers in Subki 7, 192, anm. 4, ist 'Abdalmalik zwischen 530/1136 und 540/1145 gestorben.

[122] *Asrār* 378-379/Shuk. 473-474.

[123] Ibn Ḫallikān nr 395 (3, 210).

[124] *Muntaḫab* 195b, 12. Kadkanī 249 (korr.).

[125] Hier 405-406.

[126] Karl Jahn: *Geschichte Ġāzān Ḫān's aus dem Ta'rīḫ-i-Mubārak-i-Ġāzānī des Rašīd al-Dīn*, Gibb Mem. New Series 14, 1940, 208.

[127] Hs. Landolt 255b. Hiervorn 20, anm. 4.

[128] Muḥammad b. Muṭahhar b. šayḫ ul-islām Aḥmad-i Ǧām: *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa*, 182-183.

[129] Mīrḫwānd: *Rawḍat uṣ-ṣafā*, Teheran 1338-1339, 6, 691; 702; 858/fehlt im steindruck Teheran 1274, 6.

Nāṣir ud-dīn (sohn)[130]. Ein dritter war ein Šihāb ud-dīn ʿAbdullāh, dem sein bruder ḫwāǧa Šams ud-dīn Mu'ayyad die verwaltung des inzwischen auch in Mēhana entstandenen konvents überlassen hatte[131]. Ein anderer nachfahre des scheichs, namens ḫwāǧa Ǧalāl ud-dīn šayḫ Bāyazīd-i Mihna, wurde um die gleiche zeit als leiter der mensa des Luqmān-i Saraḫsī in Saraḫs eingesetzt[132]. Ein zweifelhafter name ist Quṭb ud-dīn Faḍlullāh al-Mihnī, von dem zwei höflichkeitsbriefe an einen fürsten erhalten sind, der aber nicht eigens als familienangehöriger Abū Saʿīds bezeichnet wird[133]. Ein wahrer familienangehöriger aus dem 9./15.jh., ḫwāǧa Mu'ayyad-i Dīwāna, dagegen war, wie sein beiname sagt, verrückt, spielte sich sogar als herrscher auf, verteilte Ḫurāsān unter seine verwandten und anhänger und wurde von dem timuriden Abū Saʿīd 868/1463-4 unauffällig beseitigt[134]. Ein anderer, wahrscheinlich der erwähnte Nāṣir ud-dīn, erlag 914/1508-9 den peinigungen eines ṣafawidischen vogtes[135]. 915/1509 lag das heiligtum im hoheitsgebiet der özbeken und wurde von Faḍlullāh-i Ḫunǧī besucht[136]. Im übrigen war die familie damals zerstritten[137]. Dass das amt der grabverwaltung zugleich ein ṣūfisches scheichamt war, geht aus der bezeichnung »gebetsteppichsitzer« (*saǧǧāda-nišīn*) hervor, die Šams ud-dīn (vater) und Nāṣir ud-dīn (sohn) zuerkannt wird[138].

Die analogie zu der familie des Aḥmad-i Ǧām (gest. 536/1141) wird durch eine urkunde aus dem 8./14.jh. aufgewiesen. Da wird Timur gebeten, der notlage der nachkommen nicht nur Abū Saʿīds, sondern auch Aḥmad-i Ǧāms zu gedenken und sie durch tatkräftige unterstützung davor zu bewahren, die heimat verlassen zu müssen[139]. Auch Aḥmad-i Ǧām hat keinen orden, aber eine zahlreiche nach-

[130] H.R. Roemer: *Staatsschreiben der Timuridenzeit*, 63-65; 157-158. Zu Nāṣir s. Kadkanī 260-263 (aus *Ḥabīb us-siyar*, *Maǧālis un-nafāʾis*, *Haft iqlīm* und Roemer) und hiernach am schluss dieses buches im stammbaum.

[131] ʿAbdulḥusayn-i Nawāʾī: *Asnād u mukātabāt*, 301.

[132] Roemer: *Staatsschreiben*, 71; 161-162.

[133] Yūsuf-i Ahl: *Farāʾid-i ġiyāṯī*, ed. Ḥišmatullāh-i Mu'ayyad, nr 14-15 (aus Mu'ayyads manuskript).

[134] Nafīsī: *Suḫanān*, 29-30. Kadkanī 257-259.

[135] Nafīsī: *Suḫanān*, 31-33. Kadkanī 262-263. Vielleicht ein neuer terminus a quo für Murwārīds *Šarafnāma* (vgl. Roemer 26).

[136] Faḍlullāh b. Rūzbihān-i Ḫunǧī: *Mihmānnāma-i Buḫārā*, Teheran 1962, 327-328/übers. Ursula Ott: *Transoxanien und Turkestan zu Beginn des 16. Jahrhunderts*, Islamkundliche Untersuchungen 25, Freiburg i.Br. 1974, 301.

[137] Nafīsī: *Suḫanān*, 31-32. Kadkanī 257.

[138] Roemer 64; 158.

[139] Būzǧānī: *Rawḍat ur-rayāḥīn*, 45 f. Nawāʾī: *Asnād u mukātabāt*, 1-3.

kommenschaft hinterlassen, die über mehrere jahrhunderte sein hochverehrtes grab und einen konvent hüteten und ein weites netz von zweigstellen unterhielten. Grab und konvent in Turbat-i Šayḫ-i Ǧām (oft zu Turbat-i Ǧām verkürzt) wurden von einer firstlinie aus der marabutfamilie verwaltet, die sich im 8./14.jh. in zwei zweige spaltete, einen für das grab und einen für den konvent, wobei der konventsvorsteher die höhere stellung eingenommen zu haben scheint[140]. Im 8./14.jh. war Ǧām steuerfrei, und der īlḫān Abū Saʿīd wurde dort einmal samt seinem gefolge überschwenglich bewirtet[141]. Ein nachkomme Aḥmad-i Ǧāms erhielt von dem timuriden Abū Saʿīd (855-873/1451-1469) eine urkunde für die scheichschaft seiner provinz und für die verwaltung der stiftungen am grab Aḥmad-i Ǧāms[142].

Parallelen würden noch manche andere ṣūfīgruppen liefern. Ibn Baṭṭūṭa im 8./14.jh. fand in Tustar eine schule und einen konvent zur speisung der armen, beide im besitz und unter der leitung eines nachkommen Sahl at-Tustarīs namens Šaraf ad-dīn Mūsā, der dort auch von bussetuenden die reue entgegennahm[143]. Die segenspendenden stätten waren hier, da Sahl at-Tustarī in Baṣra gestorben war, seine häuser und das grab seiner mutter[144]. Das grab Rōzbihāns in Šīrāz wurde im 7./13.jh. von seinen nachkommen betreut.

Aus dem moderneren Persien wären ʿalidengrabmäler zu vergleichen. Die urkunden über Qum aus dem 9. und anfang des 10./aus dem 15.jh. zeigen, wie die heiligtümer Qums samt allen besitzungen unter der verwaltung einer firstlinie aus der dortigen nachkommenschaft ʿAlī ar-Riḍās standen, dass dieses vermögen und das einkommen steuerfrei waren und dass der oberste verwalter völlig selbständig über anstellung, versetzung und entlassung des personals verfügte[145]. Statt vorsteher von novizen war er, abgesehen von seiner geistlichen tätigkeit in der dortigen moschee Ḥasan al-ʿAskarīs, oberhaupt der ansässigen ʿaliden. Die leitung des heiligtums von Mašhad (*niyābat-i tawliyat*) ist dagegen nicht an ʿalidische abstammung gebunden und heute oft mit der verwaltung der provinz Ḫurāsān in der person des

[140] Būzǧānī 105 ff.
[141] Ibn Baṭṭūṭa 3, 75-76/übers. Gibb 3, 581.
[142] Nawāʾī: *Asnād u mukātabāt*, 314-315. Raḍī ud-dīn Aḥmad ist wahrscheinlich identisch mit Raḍī ud-dīn Aḥmad b. Ǧalāl ud-dīn-i Ǧāmī bei Būzǧānī 119 apu.
[143] Ibn Baṭṭūṭa 2, 25-28/übers. Gibb 2, 285-287.
[144] ʿAlāʾ ul-mulk-i Ḥusaynī-i Šūštarī-i Marʿašī: *Firdaws dar tārīḫ-i Šūštar*, ed. Muḥaddiṯ, Teheran 1352, 48.
[145] Ḥusayn-i Mudarrisī-i Ṭabāṭabāʾī: *Farmānhāy-i umarāʾ-i turkmān*, Farhang-i Īrānzamīn 19, 1351, 118-135.

provinzgouverneurs (*ustāndār*) vereinigt[146]. Die herrschaft über das heiligtum Šāh ʿAbdulʿaẓīm in Ray erbt sich in einer familie von abkömmlingen Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiqs fort, obwohl ʿAbdulʿaẓīm ein ḥasanide war[147]. Angehörige dieser familie wurden auch vorsteher der gründung Niʿmatullāh-i Walīs in Māhān, des ʿalidenschreins Šāh Čirāġ in Šīrāz, von Riḍās grab in Mašhad und von Ṣafī ud-dīn-i Ardabēlīs grab in Ardabēl[148]. Immer und überall — die beispiele wären zu vervielfachen — hielten familien der grossen verstorbenen deren gräber besetzt, zogen aus stiftungen und spenden, abgaben und geschenken ihren nutzen und liessen sich die rechtmässigkeit von der staatsgewalt verbriefen. So viel zum ahnenkult der marabutfamilie in Mēhana.

Das zweite, was die familie des scheichs zusammenhielt, war das blaue blut, das in ihren adern floss und das ihnen auch ausserhalb Mēhanas, wo immer sie sich befanden, einen vorrang sicherte. Sie wurden beachtet und sind uns bekannt, weil sie den namen ihres grossen vorfahren trugen. Viele von ihnen studierten oder lehrten in der fremde, ohne dass wir wüssten, wo sie sich niedergelassen haben. Etliche waren aber auch ausgewandert, einige schon vor dem überfall der ġuzz, andere wegen dieses unglücks, das ihre heimat traf. Vielleicht der bekannteste ist Abū l-Qāsim ʿAbdarraḥmān b. Ṭāhir b. Saʿīd, ein urenkel Abū Saʿīds. Er beschloss sein leben 542/1147-8 in Bagdad, wo er scheich des ribāṭ al-Basṭāmī gewesen war und dem vater Rāfiʿīs von Qazwīn noch im jahre seines (Abū l-Qāsims) todes den ṣūfischen flickenrock verliehen hatte[149]. Ein ururenkel Abū l-Faḍāʾil ʿAbdalmunʿim b. Abī l-Barakāt Muḥammad b. Ṭāhir b. Saʿīd in Bagdad[150] hinterliess einen sohn namens Abū l-Barakāt Muḥammad, der dort scheich des ribāṭ al-Basṭāmī wurde und 596/1200 starb, und einen andern sohn namens Abū l-Faḍl Aḥmad, der dort scheich des ribāṭ al-ḫalīfa wurde und 614/1217 starb[151]. Pro memoria: Keiner dieser

[146] Aus nachrichten in der zeitschrift Nāma-i Āstān-i quds. Für die ṣafawidenzeit vgl. Klaus-Michael Röhrborn: *Provinzen und Zentralgewalt Persiens im 16. und 17. Jahrhundert*, Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients, Beihefte zur Zeitschrift »Der Islâm«, Neue Folge 2, Berlin 1966, 70-73. Ferner A.H. Morton: *The Ardabīl Shrine in the Reign of Shāh Ṭahmāsp I*, Iran 12, 1974, 34, anm. 21.

[147] Muḥammad ʿAlī-i Hidāyatī: *Āstān-i Ray, maǧmūʿa-i asnād u farāmīn*, Teheran 1344.

[148] Ib. 37-38; 39 pu-40. Meist verwalteten nachkommen Ṣafīs dessen grab.

[149] *Muntaẓam* 10, 128. *Šadd al-izār* 404 f. Kadkanī 249-250. Überall ist der name zu korrigieren. Nafīsī: *Suḫanān*, einleitung 25. Rāfiʿī: *Tadwīn*, 119. Hier 401.

[150] Hier 402.

[151] Ibn as-Sāʿī, jahr 596. Ibn al-Aṯīr, jahr 614. Hier 402.

bagdader scheiche war im ribāṭ šayḫ aš-šuyūḫ, der gründung Abū Sa'ds Dōst-i Dāḏā! In Šarwān lebte Ḫāqānīs freund Rašīd ud-dīn Abū Bakr, dessen genaue vorfahrenreihe uns unbekannt bleibt[152]. In Urdūbāḏ (russisch-Āḏarbāyǧān) wohnte ein nachkomme Abū Sa'īds aus der sechsten generation (*min al-baṭn as-sābi'*), namens Tāǧ ad-dīn 'Alī-i Abū Sa'īd[153]. In Tabrēz starb 728/1328 jener Šams ud-dīn Mu'ayyad b. Šams ul-islām Munawwar b. Šams ud-dīn Mu'ayyad al-Abū-Sa'īdī, den sein sohn Quṭb ud-dīn Faḍlullāh nach Mēhana ins grabmal Abū Sa'īds übergeführt hat[154]. Zwischen Miyāna und Tabrēz verschied 824/1421 ein nachkomme Abū Sa'īds namens Niẓām ud-dīn Yaḥyā b. ḫwāǧa Mu'ayyad-i Mihna[155]. In Šīrāz lebte und starb im 8./14.jh. ein 'Izz ad-dīn Abū Ṭāhir al-Abū-Sa'īdī[156]. Ein Naǧm ad-dīn 'Abdallaṭīf b. Muḥammad aus der nachkommenschaft unseres scheichs starb mit über 70 jahren 787/1385 in Aleppo. Er war wie schon sein vater grossscheich (*šayḫ aš-šuyūḫ*) von Aleppo gewesen[157]. Die nachkommen Abū Sa'īds, die in Saraḫs niedergelassen waren, können wir hier beiseite lassen. Einem sprössling aus der familie Abū Sa'īds, der im 6./12.jh. dort einen geistlichen besuchte, wurden besondere ehren erwiesen[158].

Analog ein beispiel aus der aristokratischen familie Aḥmad-i Ǧāms: Einer seiner nachkommen erschien 954/1547 mit grossem gefolge in Aleppo. Er kam von Konstantinopel, wo er vom grossherrn reich

[152] Hier 367.

[153] Hier 368. Dass der 7. baṭn die 6. generation ist, ergibt sich aus Ibn-i Funduq: *Tārīḫ-i Bayhaq*, 47, wo ein Abū l-Qāsim 'Abdallāh b. Abī Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥammūya as-Sarrāǧ als 4. baṭn des zuletzt genannten Ḥammūya bezeichnet wird. Die gleiche rechnungsweise bei einem 'aliden der 12. generation = 13. baṭn, ib. 60, unten; bei einem 'aliden der 14. generation = 15. baṭn, ib. 246, oben; bei einem 'aliden der 7. generation = 8. baṭn, ib. 284, ult-285, 1. Vgl. *pušt* hiervorn 396, anm. 76.

[154] *Muǧmal-i faṣīḥī*, jahr 728 (3, 40). Kadkanī 256-257.

[155] *Muǧmal-i faṣīḥī*, jahr 824 (3, 248).

[156] *Šadd al-izār* 280 f. Kadkanī 253.

[157] Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī: *Ad-durar al-kāmina*, nr 2503 (2, 410). Kadkanī 255. Nafīsī: *Suḫanān*, einleitung 26-27 (aus *I'lām an-nubalā' bi-ta'rīḫ Ḥalab aš-šahbā'*). 'Abdallaṭīf verlieh den flickenrock beispielsweise Abū l-Wafā' Ibrāhīm b. Muḥammad aṭ-Ṭarābulusī al-Ḥalabī aš-Šāfi'ī, genannt Sibṭ Ibn al-'Aǧamī (753-841/1352-1438); *Ḍaw' lāmi'* 1, 139. 'Abdallaṭīfs amtsnachfolger als šayḫ aš-šuyūḫ Aleppos wurde ein aleppiner namens Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abdal'azīz b. Abdallāh b. al-Faḍl al-'Imād al-Hāšimī, der dann 803/1400-01 in Timurs gefangenschaft umkam; *Inbā' al-ġumr* 2, 182-183/*Ḍaw'* 6, 318. Hāšimīs amtsnachfolger war dann weiter Muḥammad b. 'Abdarraḥmān b. Yūsuf b. Saḥlūl al-Ḥalabī (gest. 812/1409); *Inbā'* 2, 443/*Ḍaw'* 8, 45-46. Also niemand mehr aus Abū Sa'īds geschlecht.

[158] *Asrār* 380, 2-3/Shuk. 474, 9-10.

beschenkt worden war, und reiste nach Mekka weiter. Er gehörte der affiliation des 'Alī-i Hamadānī (gest. 786/1385) an und ist 963/1556 in Buḫārā gestorben[159].

Das ansehen Abū Sa'īds und damit auch seiner nachkommenschaft wurde wesentlich gefördert durch den dichter 'Aṭṭār (gest. 618/1221). In einer qaṣīda stellt er den scheich auf eine ebene mit Basṭāmī, Ḫaraqānī und Ibn 'Aṭā'[160], in einer andern behauptet er, jeden augenblick geistige hilfe von Abū Sa'īd zu empfangen und alle eigene grösse Abū Sa'īds hauch zu verdanken[161] — falls diese qaṣīda echt ist. Der abschnitt über Abū Sa'īd in seiner *Taḏkirat ul-awliyā* stammt nicht mehr von ihm[162]. Aber in den vier mystischen lehrgedichten *Muṣībatnāma*, *Ilāhīnāma*, *Manṭiq uṭ-ṭayr* und *Asrārnāma*, die ihm die forschung belassen hat, erzählt er nicht weniger als 18 geschichten über Abū Sa'īd, die zum teil unserer hauptüberlieferung entstammen und nicht selten verändert sind[163]. Auf diesem umweg — so kann man sagen — wurde Nēšābūr, wo 'Aṭṭār wirkte, noch einmal zu einem leuchtturm, von dem das licht Abū Sa'īds nach allen seiten ausstrahlte. Noch heute kann man verweise auf 'Aṭṭār finden, wenn es um Abū Sa'īd geht. Ein persischer sprachpädagoge, der einen beleg für *šūḫ* im sinne von »schmutz« anführen will, schreibt: »Wir alle kennen die geschichte von Bū Sa'īd-i Bū l-Ḫayr«, und zitiert die letzte erzählung in 'Aṭṭārs *Manṭiq uṭ-ṭayr*[164], obwohl dafür auch das ältere *šūḫ* »schmutz« und *šūḫgin* »schmutzig« der *Asrār* zur verfügung gestanden hätte[165].

Die berühmtheit unseres scheichs im 7./13.jh. ist auch daraus ersichtlich, dass einer der grossen männer der persischen geistesgeschichte, arzt, minister und gründer eines quartier latin bei Tabrēz, verfasser der weltgeschichte *Ǧāmi' ut-tawārīḫ* Rašīd ud-dīn (gest. 718/1318) den

[159] Ibn al-Ḥanbalī: *Durr al-ḥabab*, nr 278 (1, 2, 846-855). Ġazzī: *Kawākib sā'ira*, 2, 181-183. Der scheich heisst 'Abdallaṭīf b. 'Abdalmu'min b. Abī l-Ḥasan al-Ḫurāsānī al-Ǧāmī al-Aḥmadī al-hamaḏānī aṭ-ṭarīqa.

[160] *Dīwān-i 'Aṭṭār*, ed. Taqī-i Tafaḍḍulī, Teheran 1967, 727, 1-2.

[161] *Dīwān* 792, 4-10. Badī' uz-zamān-i Furūzānfar: *Šarḥ-i aḥwāl wa naqd u taḥlīl-i āṯār-i šayḫ Farīd ud-dīn Muḥammad-i 'Aṭṭār-i Nayšābūrī*, Teheran 1339-1340, 32.

[162] Hier 45, anm. 27.

[163] Furūzānfar: *Šarḥ-i aḥwāl*, 33. Ritter: *Meer der seele*, index s.v. Abū Sa'īd b. Abī l-Xair.

[164] Aḥmad 'Alī-i Raǧā'ī: *Čigūna mītawān ba-zabān-i mi'yār dast yāft?* Rāhnimāy-i kitāb 16, ḍamīma, Teheran 1352, 14.

[165] *Asrār* 144, 8; 214 pu; 234, 1, und anm. 3; 273, 11; 280 ult; 281, 2/Shuk. 172, 4; 258, anm. 28; 284, 6-7; 341, 3; 351, 9; 351, 12. Bahār: *Sabkšināsī*, 2, 203.

namen Faḍlullāh b. Abī l-Ḫayr trug[165a], gewiss in anlehnung an den gleichen namen Abū Sa'īds.

Rätselhaftes gentilicium bei Kirmān

Im jahr 1259/1843 widersetzte sich in den bergen südlich Kirmāns ein Fatḥ'alī Ḫān-i Mihnī qāǧārischen regierungstruppen. Er war schon bei einem früheren zugriff der behörden als gefangener nach Tabrīz verbracht worden, hatte dann aber fliehen und seine herrschaft bei Kirmān wiedererrichten können. 1259/1843 wurde er nach einigen kämpfen mit den regierungsstreitkräften von verrätern aus den eigenen reihen dem feind ausgeliefert, kam nach Teheran und starb dort 5-6 jahre später. Nach seinem tod heiratete ein qāǧārischer prinz Muḥammad Ibrāhīm Ḫān eine tochter dieses aufständischen führers und brachte damit und auch durch günstige käufe dessen gesamte ländereien in Ǧīruft und Isfandaqa in seinen besitz. Riḍā Qulī Ḫān-i Hidāyat berichtet 1272/1856, dass die ahnen jenes Fatḥ'alī Ḫān araber oder arabische beduinen (*a'rāb*) von Mihna in der wüste Ḫāwarān gewesen und von dort nach Kirmān gekommen seien[166]. Zwanzig jahre später schildert Aḥmad 'Alī Ḫān-i Wazīrī, historiker und geograf Kirmāns, die mihnī, zu denen Fatḥ'alī Ḫān gehörte, als einen stamm von rund 700 familien (*ḫānawār*), der im sommer in den bergen und im winter in Ǧīruft und Isfandaqa lebe, und hält ihn für die überbleibsel der berüchtigten kōfč, arabisiert qufṣ, die von dem Kirmānseldschuken Qāwurd im 5./11.jh. fast vollständig vernichtet worden seien[167]. Alfons Gabriel fand die Mehnī und Kahnū'ī in dem »grossen Dorfe Haftrīg«, südöstlich Bīžanābāds, wo er — anfangs mai 1928 — eintraf und auf das gastfreundlichste aufgenommen wurde[168]. Heute

[165a] Muǧtabā Mīnuwī wa Īraǧ-i Afšār: *Waqfnāma-i Rab'-i Rašīdī*, Teheran 1972, einleitung 19, faksimile 44, 6; 48, 9; 168, 1; 300, 9; 326, 8.

[166] *Rawḍat uṣ-ṣafāy-i nāṣirī* (Storey: *Pers. Lit.* 1, 342), lith. Teheran 1272, bd 10, 55-56 (unpaginiert, ich habe das titelblatt mitgezählt).

[167] Aḥmad 'Alī Ḫān-i Wazīrī-i Kirmānī: *Tāriḫ-i Kirmān* (*sālāriyya*), ed. Bāstānī-Pārīzī, Teheran 1961, 79 ult. Aḥmad 'Alī Ḫān-i Wazīrī-i Kirmānī: *Ǧuǧrāfyāy-i mamlakat-i Kirmān*, ed. Bāstānī-Pārīzī, Farhang-i Īrānzamīn 14, 1345-6, besonders 113-115, 121-122, 199. Altpersische namensform ākaufačiya »bergbewohner«, daraus wäre mittelpersisch *ākōfēč und daraus arab. qufṣ entstanden; Wilhelm Eilers: *Verbreitung und Fortleben alter Epenthese*, Acta Iranica 1, Hommage universel I, Leiden-Teheran 1974, 282. Walther Hinz: *Altpersischer Wortschatz*, Abh. K.M. 27, 1, Leipzig 1942, 48. Manfred Mayrhofer: *Onomastica Persepolitana*, Österreichische Akademie der Wiss. Sb., bd 286, Wien 1973, 41, nr 2.247: *Akufčia.

[168] Alfons Gabriel: *Im weltfernen Orient*, München-Berlin 1929, 179. Der ort Haftrig nur auf der karte ib. 170. Er steht in keinem persischen ortsnamenverzeichnis.

heissen die gleichen mihnī »Abū-Sa'īdī-sippe«. Nach Muḥammad Ibrāhīm-i Bāstānī-Pārīzī hat der vorsteher der sippe diesen neuen namen nur gewählt, um den stamm als nachkommenschaft unseres Abū Sa'īd auszugeben[169], und Ann Lambton hat in jener gegend tatsächlich leute kennen gelernt, die sich als abkömmlinge Abū Sa'īds verstanden und behaupteten, dokumente dafür zu besitzen[170].

Dass eine gemeinschaft mit dem namen mihnī auf den gedanken kommen konnte, von Abū Sa'īd abzustammen, ist bei der berühmtheit unseres mystikers leicht verständlich. Man schlug damit zwei fliegen auf einen streich: Man beförderte sich in den adel eines marabutstammes und beseitigte oder verdeckte einen namen, der anrüchig geworden sein mochte. Die nisba Abū-Sa'īdī findet sich schon bei einigen nachkommen des scheichs aus dem 7.-8./13.-14.jh. im westen Persiens[171]. Doch wäre angesichts der nachricht des Afḍal-i Kirmānī aus dem 6./12.jh., dass in jenem gebiet viele dörfer arabische namen trügen (weil araber dort gesessen hätten) wie Bū-Ḥarbī, Ǧawwābī, Qa'qā'ī[172], auch der umgekehrte weg denkbar, nämlich dass der stamm ursprünglich Abū-Sa'īdī geheissen hätte und dafür dann in falscher zusammenstellung mit unserm mystiker dessen gentilicium mihnī und dann wieder, mit neuem bezug auf unsern mystiker, das alte Abū-Sa'īdī dafür aufgekommen wäre. Auch eine beziehung zu dem dorf Mahna bei Turbat-i Ḥaydariyya müsste geprüft werden[173]. Bevor hier genaue untersuchungen durchgeführt sind, bleibt auch die möglichkeit offen, dass tatsächlich ein nachkomme oder auch bloss ein verehrer Abū Sa'īds einmal dort gewirkt und dessen gentilicium oder namen dann zurückgelassen hat.

Bemerkenswert ist in diesem zusammenhang, dass schon im 5./11.jh. ein Sa'īd b. Ismā'īl b. 'Alī b. 'Abbās, der sich zuerst in Ġaznīn als nachkomme Qušayrīs ausgegeben hatte, in Kirmān dann behauptete, ein enkel Abū Sa'īds zu sein[174].

Aber gentilicia haben ihre tücken. Sindī kann jemand heissen, der

[169] Wazīrī: *Tārīḫ-i Kirmān*, 79, anm. 4.

[170] Mündliche mitteilung. — In dörfern von Qūčān wiesen vor einigen jahren fünf brüder eine ṣafawidische urkunde vor, dass sie nachkommen Naǧm ud-dīn-i Kubrās seien; Ramaḍān'alī-i Šākirī: *Ǧuġrāfyāy-i tārīḫī-i Qūčān*, ohne ort und jahr, druckerei Ḫurāsān, 168-170.

[171] *Šadd al-izār* 280. *Muǧmal-i faṣīḥī*, jahr 728 (3,·40). Kadkanī 253, 256-257.

[172] *'Iqd ul-'ulā li-l-mawqif il-a'lā*, Teheran 1311, 65.

[173] Hier 368.

[174] 'Abdalġāfir; *Siyāq*, 25a, 8-25b, 8/Ṣarīfīnī 69a, 10-69b, 5. Kadkanī 255, unten.

einen kopf hat, der wie eine indische melone aussieht[175], Ibn as-Sardānī jemand, dessen vater in Sardinien militärdienst geleistet hat[176], Qābisī jemand, dessen onkel den turban so windet, wie man es in Qābis (Gabès) zu tun gewohnt ist[177].

Mas'ūd-i Kayhān braucht Mihnī als bezeichnung für das gebiet, nicht für den stamm[178].

[175] Qāḍī 'Iyāḍ: *Tartīb al-madārik*, 4, 454, 3.
[176] *Tartīb* 3, 336, apu.
[177] *Tartīb* 4, 621, 9-10.
[178] *Ǧuġrāfyāy-i mufaṣṣal-i Īrān*, teil 2, siyāsī, Teheran 1311, 252.

21. ANHANG 1: FRÖHLICHKEIT BEI SPÄTEREN MYSTIKERN

Einige einzelgänger

Es wäre übertrieben zu behaupten, Abū Sa'īd habe mit der fröhlichen stimmung, von der er so stark abhing und in die er sich immer wieder zu versetzen suchte, der islamischen mystik eine neue richtung, eine wendung ins jubilierende, zu geben vermocht. Er muss aber — das liegt in der natur der sache — seiner nächsten umgebung als vorbild und als erzieher einen impuls dieser art vermittelt haben. Wie weit die wirkung reichte, ist nicht zu erkennen.

Verfehlt wäre es auch, überall da, wo fröhlichkeit die mystik beherrscht, einen einfluss Abū Sa'īds, sei es durch anhänger oder durch die anregungen der schriften und erzählungen über ihn, annehmen zu wollen. Natürlich kann das beispiel Abū Sa'īds durch die lektüre seiner biografie überall und jederzeit schule gemacht haben. Es wäre also durchaus denkbar, dass ein türke auf dem Balkan im 17.jh.n.Chr. von Abū Sa'īd unmittelbar beeinflusst worden ist. Aber die bahn der einwirkung muss in jedem falle nachgewiesen werden.

Die folgenden beispiele fröhlicher mystiker stehen allesamt in keiner nachweisbaren historischen beziehung zu Abū Sa'īd, sondern stellen — wenigstens für unser trübes auge — nur fälle innerer verwandtschaft, morfologischer ähnlichkeit, dar. Eine systematische durchsicht der werke, die prosopografisches material enthalten, würde dutzende von weiteren namen beibringen. Wir begnügen uns hier mit einer kleinen auswahl, um wenigstens anzudeuten, dass Abū Sa'īd nicht der letzte seiner art war und doch seinen besonderen schnitt hatte.

Zuerst sein leiblicher nachkomme Abū l-Barakāt Muḥammad b. Abī l-Faḍā'il, der das ribāṭ al-Basṭāmī in Bagdad leitete und 596/1200 gestorben ist. Er war wohltätig und nützte, wie wir erfahren, die vom gesetz zugelassenen genüsse reichlich aus[1].

Dann ist ein anderer leiblicher nachkomme Naǧm ad-dīn 'Abdallaṭīf b. Muḥammad b. Abī l-Barakāt Mūsā, der 787/1385 verstorbene grossscheich (šayḫ aš-šuyūḫ) von Aleppo, zu nennen[1a]. Von ihm heisst es,

[1] Ibn as-Sā'ī 37-38.
[1a] Hier 463. 'Asqalānī: *Durar*, nr 2503 (2, 410). Nafīsī: *Suḫanān*, 26-28. Kadkanī 255.

er sei sehr menschenfreundlich und stets leutselig gewesen und habe auch die andern leute aufgeheitert. Er habe die exerzitien geliebt, aber unter den gleichgesinnten kostbare kleider getragen und ihnen die erkenntnisgeheimnisse, die er von grossen ṣūfiyya erfahren habe, gelüftet. Sein vorfahre Abū Saʿīd sei der erste gewesen, der den ṣūfiyya den *naṣīb* auferlegt habe. Was damit gemeint ist, ist mir unklar.

Nach Aleppo gehört auch ein Muḥammad al-Ḫurāsānī an-Naǧmī (gest. 925/1519), der von auswärts gekommen war und mit seinen samāʿveranstaltungen, in denen die blasinstrumente *mawṣūl* und *šabbāba* erklangen [2], bei gestrengen herren zuerst auf widerstand stiess, diesen dann aber brechen konnte. Muḥammad al-Ḫurāsānī war von gottes freundlichkeits- und schönheitsseite eingenommen (*ǧamālī al-mašrab*), vermochte seine zuhörer in innere bewegung zu bringen, war selber fröhlich und gern in versammlungen der freude [3].

In Ḥamāh fiel durch seine fröhlichkeit ein nachkomme ʿAbdalqādir al-Ǧīlānīs auf: Šaraf ad-dīn Abū l-Bušrā ʿAbdarrazzāq b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥasanī al-Ḥamawī aš-Šāfiʿī al-Qādirī (gest. 901/1544). Auch er »war ein kind von gottes freundlichkeit und schönheit (*ǧamālī al-mašrab*), war aufgetan und heiter. Die gezwungenheiten hatte er abgetan und machte sich keine sorgen über entgangenes glück. Er war von überbordender grosszügigkeit, eine beachtliche standesperson, angenehm umgänglich, mit vollendetem geschmack, kümmerte sich nicht um geld und gut, nicht darum, ob es wenig oder viel, reichlich oder kärglich vorhanden war, nicht um kleidung, ob sie weich oder rauh war, hässlich oder schön aussah. Er gab alles dahin, selbst das gewand, sparte nicht für die not, dachte nicht an die grosse zahl seiner gäste und nicht an die überzahl seiner verpflichtungen, die ihm die unterschiedlichkeit seiner gäste auferlegte. Sein wort galt etwas bei seinen mitbürgern, und mit fleiss und hilfsbereitschaft stand er ihnen uneingeschränkt bei«. In den gebäulichkeiten des grossvaters des berichterstatters Ibn al-Ḥanbalī zu Aleppo führte er nächtliche samāʿveranstaltungen mit tamburinen und flöten durch [4].

Ibn al-ʿArabī berichtet von einem Abū Muḥammad ʿAbdallāh

[2] Dozy s.v. māṣūl, wurzel mṣl. Henry George Farmer: *Islam*, Musikgeschichte in Bildern, hg. v. Heinrich Besseler und Max Schneider, Bd. 3, Musik des Mittelalters und der Renaissance, Lieferung 2, Leipzig [1966], 46 und 52 (*mawṣūl*).

[3] Ibn al-Ḥanbalī: *Durr al-ḥabab*, 2, 1, 181-182. Teile daraus bei Ġazzī: *Kawākib sāʾira*, 1, 91.

[4] *Durr al-ḥabab* 1, 2, 779-780.

b. al-Ustād al-Mawrūrī[5] aus dem 6./12.jh., dass er von der gelöstheit (*basṭ*) beherrscht gewesen sei. Wenn seine schüler, die »beklommen« waren, ihm etwas beklommenheit wünschten als gegengewicht zu seiner gelöstheit, fragte er sie, was gelöstheit denn sei. Wenn er zur antwort erhielt: Barmherzigkeit, fragte er weiter, was beklommenheit denn sei. Sagten sie: Strafe, so betete er: O gott, befördere mich nicht aus deiner barmherzigkeit in deine strafe!

Die fast hundertjährige Fāṭima bt. Ibn al-Muṯannā, die Ibn al-ʿArabī in Sevilla kannte, spielte tamburin und freute sich darüber, dass gott sie erwählt hatte und, wie sie sagte, auf sie eifersüchtig war[6].

Ein schrulliger einzelgänger der heiteren art war Abū Bakr al-Ḥadīdī (gest. 925/1519 in Medina). Er machte vierzig jahre lang die pilgerfahrt und brachte den armen Mekkas allerlei nützliche dinge zum leben mit. Er bettelte für die armen und liess sich dabei nicht abschütteln. Mit gleicher frechheit schnitt er jedem mann, der einen langen schnurrbart trug, diesen mit einer grossen schere ab, die er stets bei sich hatte. Dieser kauz war — so berichtet die überlieferung — beherrscht von gelöstheit (*basṭ*) und heiterkeit (*inširāḥ*), und nur er vermochte einen Muḥammad b. ʿInān, wenn dieser beklommen war, aufzuheitern, und zwar schon durch sein blosses erscheinen[7].

Šāḏiliyya

Der šāḏilī Aḥmad Zarrūq (gest. 899/1493), rechtsgelehrter und ṣūfī zugleich, bekundete eine ausgesprochene neigung, in der ṣūfik schulen und stile zu unterscheiden. Dabei sah er vereinfacht eine ṣūfik des laien bei Muḥāsibī, eine ṣūfik des rechtsgelehrten bei Ibn al-Ḥāǧǧ, des traditionariers in Ibn al-ʿArabīs *Sirāǧ* (?), eine ṣūfik des devoten (*ʿābid*) in Ġazzālīs *Minhāǧ*, eine ṣūfik des weltverzichters in Qušayrīs *Risāla*, des religiosus (*nāsik*) in Abū Ṭālib al-Makkīs *Qūt* und in Ġazzālīs *Iḥyāʾ*, des denkers (*ḥakīm*) in Ḥātimīs (Ibn al-ʿArabīs?) büchern, des logikers bei Ibn Sabʿīn, des naturfilosofen in Būnīs *Asrār* und des grundlagentheologen (*uṣūlī*) bei Šāḏilī[8]. Die grund-

[5] *Rūḥ al-quds*, Damaskus 1970, 100, oben/R.W.J. Austin: *Sufis of Andalusia*, 102. *Rūḥ al-quds* 1964, 63 druckt Mawzūrī; 1970, 99 verschlimmbessert Marwazī. Mawrūr ist Morón.

[6] Austin: *Sufis of Andalusia*, 25-26. *Futūḥāt makkiyya*, kap. 178 (nach dem gedicht auf -*ilā*, Kairo 1329, 2, 347-8/Kairo 1293, 2, 459).

[7] Ġazzī: *Kawākib sāʾira* 1, 119, 14-23.

[8] *Qawāʿid at-taṣawwuf*, Kairo 1968, nr 59 (p. 35). Zitiert bei Fāṭima al-Yašriṭiyya: *Riḥla ilā l-ḥaqq*, ohne ort und jahr, 39.

lagentheologie definiert er einmal als ein mittel, die richtige glaubenslehre zu finden, und die ṣūfik — höher — die gewissheit zu stärken[9]. Für eine deutlichere abgrenzung der šāḏiliyya von Ġazzālī zieht er das alte gebot heran, gott so anzubeten, als sähe man ihn, oder doch, als wisse man, dass gott einen sehe (*iḥsān*)[10]. Das erste sei typisch für die šāḏiliyya, mit dem zweiten begnüge sich Ġazzālī[11]. Die devoten bezeichnet Zarrūq als arbeiter, die weltverzichter als leute, die es mit dem »lassen« der dinge hätten, und die erkenner, um die es ihm geht, als menschen, die sich gedrängt fühlten, den blick auf gottes allgegenwärtiges und durchgreifendes handeln zu richten[12].

Zur näheren bestimmung des standorts der šāḏiliyya bedient er sich noch anderer gegensätze. Es gebe ṣūfiyya, so schreibt er, die vom »bedürfnis nach gott« (*al-faqr ilā llāh*), und andere, die vom »genughaben« an gott (*al-ġinā bi-llāh*) gezeichnet seien. Die ersten hätten eher eine stumpfe zunge, die zweiten gäben eher etwas volle töne von sich. Zu den ersten, den »armen«, rechnet er einen Ibn Abī Ǧamra[13], zu den zweiten, den »reichen«, ʿAbdalqādir (al-Ǧīlānī, gest. 561/1166), Abū Yaʿazzā (gest. 572/1177)[14] und die breite masse (*ʿāmma*) der neueren šāḏiliyya. Man wird unter den »bedürftigen nach gott« solche verstehen müssen, die sich noch um eine mentale annäherung an gott bemühen, und unter den »an gott genughabenden« solche, die, gottes voll, an nichts anderes mehr denken. Zarrūq spricht noch von einer dritten gruppe, bei der bald das eine bald das andere vorherrsche, und stellt diese am höchsten, weil dieses schwanken auch beim profeten die regel gewesen sei[15]. Schliesslich behauptet Zarrūq, während alle anderen ṣūfiyya ihre lehre auf mehrere grundverhaltensweisen zurückführten, stellten die šāḏiliyya als einzige ihre lehre auf ein einziges fundament, nämlich auf das prinzip, das planen gegenüber gott sowohl in den dingen, die gott verhänge (*qahriyyāt*), als auch in denen, die er befehle (*amriyyāt*)[16], fallen zu lassen (*isqāṭ at-tadbīr*). Das bedeute neben der befolgung der vorschriften die

[9] *Qawāʿid* nr 56 (p. 33; nr 6 (p. 5).
[10] *Lumaʿ* 6, 7-8.
[11] *Qawāʿid* nr 56 (p. 33).
[12] *Qawāʿid* nr 10 (p. 8).
[13] Gemeint ist wohl ʿAbdallāh b. Saʿd (hier 10, anm. 72; Brockelmann GAL, suppl. 1, 635).
[14] EI² s.v.
[15] *Qawāʿid* nr 167 (p. 105).
[16] Vgl. hiervorn 73-77.

einsicht, dass überall gottes gnade (sic) walte, und die ergebung in seine weisheitsvollen entscheidungen[17].

Dieses bild, das Zarrūq von seiner gruppe entwirft, hat sich durch die arbeiten Abū l-Wafā al-Ġunaymī at-Taftāzānīs über Ibn ʿAṭāʾallāh as-Sikandarī[18] und Paul Nwyias über Ibn ʿAbbād ar-Rundī[19] bestätigt. Der kern der ursprünglichen šāḏilitischen mystik, die man als »klassizistisch« (neoklassisch) bezeichnen könnte, ist die übergabe seiner selbst unmittelbar in gottes hände, ohne sich durch werke vor ihm ausweisen zu wollen.

Die traditionellen gegensatzpaare furcht und hoffnung, beklommenheit und gelöstheit treten bei den šāḏiliyya hinter die grosse aufgabe dieser unmittelbaren auslieferung an gott zurück. Im allgemeinen gilt auch hier, wie in der alten klassik, die forderung, dass jeweils beide gegensätze wirken und gegeneinander ausgewogen sein sollten. Furcht und hoffnung sollen allerdings — und das wurde schon in der klassischen ṣūfik oft verlangt — keine angst vor der hölle und keinen wunsch nach dem paradies enthalten, sondern die furcht der einsicht in gottes grösse und die hoffnung dem wissen um gottes güte, dem »gutdenken von gott«, entspringen. Ibn ʿAṭāʾallāh schrickt vor dem scheinbaren widerspruch nicht zurück, dass das bewusstsein von der armseligkeit dessen, was man vorzubringen hat, die türe sowohl der hoffnung[20] als auch der furcht[21] zu öffnen vermöge. Nach ihm ist die voraussetzung für die hoffnung aber schon gegeben, wenn man das ins auge fasst, was einem von gott zufliesst, und nicht das, was man scheinbar selbst leistet[22].

Mehr raum nimmt in den erörterungen der šāḏiliyya der gegensatz beklommenheit — gelöstheit ein. Ibn ʿAbbād behauptet, Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī habe darüber ausführlicher gehandelt als jede andere ṣūfische autorität, und teilt folgende darlegung Šāḏilīs mit[23]:

[17] *Qawāʿid* nr 74 (p. 45).

[18] *Ibn ʿAṭāʾallāh as-Sikandarī wa-taṣawwufuh*, Kairo 1958.

[19] *Ibn ʿAbbād de Ronda (1332-1390)*, Beirut 1961 (Recherches 17).

[20] Paul Nwyia: *Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie šāḏilite. Édition critique et traduction des Ḥikam*. Beirut 1972, 110-111. Zitiert hier und im weiteren als *Ḥikam*. Nr 8, 48. (= Recherches. Nouvelle Série. A. Langue arabe et pensée islamique. Tome 2).

[21] *Ḥikam* nr 17, 141.

[22] *Ḥikam* nr 17, 141.

[23] *Šarḥ Ibn ʿAbbād ar-Rundī ʿalā matn al-Ḥikam li-bn ʿAṭāʾallāh as-Sikandarī*, am rand der kommentar des Šarqāwī, Kairo 1303, zwei teile in einem band, 1, 72-73. Zitiert als *Šarḥ al-Ḥikam*. Bemerkungen dazu bei Paul Nwyia: *Ibn ʿAṭāʾallāh*, 261-262.

Beklommenheit und gelöstheit.

Der mensch ist von ihnen nicht frei, und sie wechseln wie nacht und tag. Gott billigt die knechtlichkeit deinerseits in beidem.

Wessen nu (stimmung) die beklommenheit ist, der kennt deren ursache oder kennt sie nicht. Die ursachen der beklommenheit sind drei: 1) Eine sünde, die du begangen hast. 2) Etwas weltliches ist dir verloren gegangen oder fehlt dir. 3) Ein unrechthandelnder quält dich in deiner person oder in deinem besitz, oder er wirft dir religionsfremdheit (?) oder ähnliches vor. Wandelt dich die beklommenheit aus einer dieser ursachen an, so erfordert die knechtlichkeit, dass du auf das wissen zurückgreifst und dies in die tat umsetzt, wie gott dir befohlen hat. Wenn es sich um eine sünde handelt, durch busse, reue und bitten, sie ungeschehen zu machen. Wenn es sich um den verlust oder das fehlen von etwas weltlichem handelt, durch ergebung, zufriedenheit und innere zustimmung. Wenn es sich um die schädigung durch einen unrechttuenden handelt, durch geduld und ausharren. Hüte dich davor, dir selbst unrecht zu tun! Damit würden sich zwei unrechte in dir vereinigen: das unrecht, das dir ein anderer getan, und das unrecht, das du dir selbst antust. Verwirklichst du die geduld und das ausharren, wenn du das auf dich genommen hast, so wirst du dafür mit grossherzigkeit belohnt, so dass du verzeihst und darüber hinwegsiehst, manchmal auch mit dem licht der zufriedenheit, so dass du dich dessen, der dir unrecht getan, erbarmst und für ihn betest und dass dann dein gebet erhört wird — und wie schön ist das, wenn gott sich durch dich dessen erbarmt, der dir unrecht getan hat! Dies sind die grade der gerechten (*ṣiddīqūn*), barmherzigen, »vertraue auf gott, gott liebt, die auf ihn vertrauen« (sure 3, 159) — Wandelt dich aber eine beklommenheit an, ohne dass du eine ursache dafür erkennst, nun der nu (stimmung) besteht eben aus zwei nuen, einer nacht und einem tag. Die beklommenheit gleicht sehr der nacht und die gelöstheit sehr dem tag. Wandelt dich eine solche beklommenheit ohne eine dir erkennbare ursache an, so ist es deine pflicht ruhig zu sein[24], ruhig zu sein gegen dreierlei: gegen reden, gegen sich bewegen und gegen etwas wollen. Verhältst du dich so, so verschwindet vor dir bald die nacht durch aufgehen der sonne des tages, oder ein gestirn erscheint, durch das du den weg findest, oder ein mond, der dir helle spendet, oder eine sonne, in der du wieder klar siehst. Die sterne sind das wissen, der mond der monismus, die sonne die (höhere) erkenntnis. Wenn du dich in der finsternis deiner nacht bewegst, entgehst du selten dem verderben. Halte dich an sure 28, 73: »In seiner barmherzigkeit hat er euch die nacht und den tag gemacht, damit ihr in der nacht ruht und am tag nach seiner (gottes) güte strebt. Vielleicht werdet ihr dankbar sein«. Das ist der sinn der knechtlichkeit in beiden arten beklommenheit.

Auch wessen nu die gelöstheit ist, kennt dafür eine ursache oder kennt keine. Die ursachen sind wiederum drei: 1) Gesteigerter gehorsam gegen gott oder der empfang einer gunst von seiten des herrn, zum beispiel wissen und erkenntnis. 2) Gesteigertes weltliches gut durch erwerb, gunsterweisung, geschenk oder zuwendung. 3) Lob und preis seitens der menschen, hinwendung der menschen

[24] Das übernahm Aḥmad b. ʿAǧība in seinen *Miʿrāǧ*; Jean-Louis Michon: *Le soufi marocain Aḥmad ibn ʿAjība (1746-1809) et son Miʿrāj*, Paris 1973, 219.

zu dir, weil du für sie beten sollst, und handküsse, die sie dir geben. Wandelt dich die gelöstheit aus einer dieser ursachen an, so erfordert die knechtlichkeit, dass du darin eine auswirkung des göttlichen wohlwollens und der göttlichen gnade erblickst. Hüte dich davor, etwas deiner seele (dir selbst) gutzuschreiben, und festige die seele dagegen, dass sich die furcht vor dem verlust dessen, was dir gewährt worden ist, an sie hefte, da du dann zu verabscheuen wärst! Das, wenn es um den gehorsam und eine gunst von seiten gottes geht. Doch auch das gesteigerte weltliche gut ist ein wohlwollen (gottes), genau wie das erste. Fürchte die gefahren, die darin liegen! Loben und preisen dich die menschen, so erfordert die knechtlichkeit dankbarkeit für die gnade, dass er dich den anderen nicht offen gezeigt hat, und fürchte dich davor, dass gott ein stäubchen dessen, was in dir verborgen ist, zeigen und die dir am nächsten stehenden menschen dich dann verabscheuen könnten! Das sind die betragensregeln für {beklommenheit und} gelöstheit in der knechtlichkeit. — Was aber die gelöstheit betrifft, für die du keine ursache kennst, so ist die wahre knechtlichkeit die, dass du das betteln, die zudringlichkeit und die angriffe gegen frauen und männer unterlässt, ausser du sagst bis zum tod: Mach heil, mach heil!

Das sind die betragensregeln für beklommenheit und gelöstheit in der knechtlichkeit allesamt, wenn du vernünftig bist.

In diesen und anderen ausführungen Šāḏilīs bei Ibn ʿAbbād ar-Rundī hat man den anstoss zu den darlegungen des spanischen karmeliten Johannes vom Kreuz (gest. 1591 n. Chr.) über aprieto »bedrängnis« und anchura »innere weite« und über die noche oscura »dunkle nacht« der seele erkennen wollen[25]. Dies ist inzwischen widerlegt worden[26].

Nach Šāḏilī hat ein scheich den menschen nicht in plage (*taʿab*), sondern zu ruhe und frieden (*rāḥa*) zu führen[27].

Die einstellung zu dem begriffspaar beklommenheit — gelöstheit innerhalb der gruppe der šāḏiliyya schwankte von person zu person. Rein äusserlich, dem gehaben nach, war Abū l-ʿAbbās al-Mursī (gest. 685/1287) vorwiegend beklommen und tat sich im zusammensein mit weltmächtigen nicht auf[28]. Auch theoretisch sprach er sich entschieden für die beklommenheit aus, weil sie die unversehrtheit besser gewährleiste[29]. Doch ist bei den beiden begriffen *basṭ/inbisāṭ* und *qabḍ/inqibāḍ* besonders im arabischen westen vorsicht am platz, da sie oft nur die freude und die unlust, mit menschen zu verkehren, und weniger

[25] Miguel Asín Palacios: *Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz*, Al-Andalus 1, 1933, 7-79. Der übersetzte abschnitt spanisch dort 41-43, mit abweichungen.

[26] Nwyia: *Ibn ʿAbbād de Ronda*, 28-41. Louis Gardet: *La langue arabe et l'analyse des «états spirituels»*, Mélanges Louis Massignon, Damaskus 1957, 2, 238.

[27] Ibn ʿAṭāʾallāh as-Sikandarī: *Laṭāʾif al-minan*, kap. 1 (gegen den schluss) und kap. 4; Kairo ohne jahr, 53, 3; 82, 18-19.

[28] Kawhan: *Ṭabaqāt aš-šāḏiliyya al-kubrā (= Ǧāmiʿ al-karāmāt)*, 62.

[29] Ibn ʿAṭāʾallāh: *Laṭāʾif al-minan*, kap. 8 (p. 111).

innere zustände bezeichnen[30]. So gab sich — um ein beispiel zu nennen — der lehrer Ibn 'Abbāds in Salā, Ibn 'Āšir (gest. 765/1363-4) seinen schülern und besuchern nie zugänglich (*lā yanbasiṭ*) und lebte zurückgezogen. Um so erstaunter war man, als er Ibn 'Abbād freundlich empfing und mit ihm lachte. Am geburtstag des profeten zeigte er sich, wie es die etikette verlangte, fröhlich[31]. Aber ein Muḥammad b. Ǧāmi', zuerst grosser reisender, dann gelähmt, der über hundert jahre alt geworden sein soll und den al-'Arabī ad-Darqāwī (gest. 1239/1823) noch gekannt hat, war in dauernder beklommenheit, so dass Darqāwī von ihm sagt: »Gott enthüllte seinen hohen namen 'der Verenger' (*al-qābiḍ*) in ihm«[32], das heisst liess seine eigenschaft oder tätigkeit des zusammendrückens an diesem Ibn Ǧāmi' sichtbar werden. Muḥammad as-Sammān (gest. 1189/1775) in Medina dagegen war ein mensch der gelöstheit, der freundlichkeit, des lichts, der erkenntnis und der vollkommenheit[33]. Von zwei brüdern in Aleppo im 10./16.jh. war der eine auf die betrachtung der freundlichkeit, der andere auf die betrachtung der erhabenheit gottes gerichtet[34].

In der theorie über die zustände überwiegt die alte befürchtung, gelöstheit könne eine missachtung der gebote mit sich bringen und den menschen der lust wieder zuführen. Ibn 'Aṭā'allāh schreibt: »Die erkenner sind von grösserer furcht erfüllt, wenn sie in die gelöstheit gestellt werden, als wenn sie in die beklommenheit geraten. Im rahmen des höflichen benehmens bleiben nämlich in der gelöstheit nur wenige. Von der gelöstheit nimmt die triebseele ihren anteil mittels der freude. An der beklommenheit dagegen hat die triebseele keinen anteil«[35]. Ein merkmal für die unreife ist es, wenn man durch eine gabe gelöst und durch eine verweigerung beklommen wird[36]. Unter heranziehung von sure 4,11: »Ihr wisst nicht, welcher von ihnen euch nützlicher ist«, und unter verwendung des von Šāḏilī vorgezeichneten bildes deutet er auf die möglichkeit hin, dass einem in der nacht der beklommenheit dinge zuteil werden, die man in der helle des tages der gelöstheit nicht bekommt[37]. Andererseits lässt er die gelöstheit

[30] Vgl. Sarrāǧ hier 189.

[31] Ibn Qunfuḏ: *Uns al-faqīr*, 9. Nwyia: *Ibn 'Abbād*, 61-64. Ein anderes beispiel bei O. Houdas: *Tarikh es-Soudan*, franz. 85/arab. 52.

[32] Al-'Arabī ad-Darqāwī: *Rasā'il*, lith. Fez 1318/1901, 180, 22-23.

[33] Kawhan 146. Unklar ist 'Iwaḍ al-Buḫārī, ib. 246.

[34] *Durr al-ḥabab* 2, 1, 405, 5.

[35] *Ḥikam* nr 11, 76.

[36] *Ḥikam* nr 16, 139.

[37] *Ḥikam* nr 17, 142.

der erkenner über lobeserhebungen, die sie hören, gelten, weil sie wissen, dass diese lobsprüche letztlich ein geschenk gottes sind, und sieht den grund für die beklommenheit der blossen asketen, die von anderen gelobt werden, in ihrer furcht, menschenlob könne ihrem innern schaden[38], also etwa gleich, wie Šāḏilī die sache dargestellt hat[39]. Am höchsten bewertet er den rang, auf dem man über beide zustände hinaus ist[40], nach dem altbekannten schema[41]. Darqāwī sieht die gleichen gefahren wie Ibn ʿAṭāʾallāh. Er erzählt von einem ṣūfī, der aus seiner gelöstheit nicht mehr herauskam und sich von ihr dazu hinreissen liess, verpönte und verbotene taten zu begehen[42]. Er fürchtet, seinen fuqarāʾ könne auch durch ungehemmte nichtṣūfiyya, die von der gelöstheit beherrscht seien, ein leid widerfahren[43]. Auch er fasst es als ein zeichen für immer noch festsitzende weltliebe auf, wenn man über einen verlust beklommen und über einen gewinn innerlich gelöst werde[44].

Bei dem begriffspaar traurigkeit und freude, das im herkömmlichen ṣūfischen system weniger verankert ist, tritt in den schriften der Šāḏiliyya die freude etwas stärker hervor. An sich wird zwar das gleichgewicht und eine möglichst geringe menge beider zustände empfohlen[45], aber traurigkeit über verstösse gegen das religiöse gebot, falls mit dem entschluss gepaart, solche in zukunft zu vermeiden, und traurigkeit über das ausbleiben der inneren schau werden nicht gerügt[46]. Ausserdem kommt es darauf an, worüber man sich freut: Ist es ein gutes, das bleibt, so ist nichts dagegen einzuwenden[47]. Ja hat man den blick von sich selbst abgelenkt und auf gott gerichtet, so sollte eigentlich alle traurigkeit verschwinden. Darqāwī wittert hinter dem griesgram und kummer seiner mitbrüder diesen orientierungsfehler und glaubt sie versichern zu können, dass bei einer hinwendung zu gott alle diese wolken der trübsal verschwänden[48]. Ibn ʿAbbād ar-Rundī hatte seinen lesern ans herz gelegt, hinter allem,

[38] *Ḥikam* nr 16, 138.
[39] Hier 474.
[40] *Ḥikam* nr 11, 75.
[41] Hier 192, 293.
[42] *Rasāʾil* 155.
[43] *Rasāʾil* 150.
[44] *Rasāʾil* 91.
[45] *Ḥikam* nr 25, 208.
[46] *Ḥikam* nr 8, 45; nr 11, 71; nr 25, 206.
[47] *Ḥikam* nr 27, 241.
[48] *Rasāʾil* 199, oben.

was einem begegne, auch hinter dem unangenehmen, das wohlmeinende (sic) walten gottes zu erkennen und es daher in der liebe zu gott hochzuschätzen — was Zarrūq ja dann auf seine art wiederholt hat[49]. Bei einem krabbelnden tierchen, das sich auf einen setze — schreibt Ibn ʿAbbād — solle man daran denken, dass gott es habe kommen lassen, bei einer wurmstichigen bohne, dass gott einem dadurch seine aufmerksamkeit zeigen wolle[50]. Er erinnert an sure 7, 69: »Gedenkt der wohltaten gottes, vielleicht dass es euch dann gut ergeht!« und an das unechte profetenwort: »Erquickt euer herz stunde für stunde!« Nach Ibn ʿAbbād führt die gewissheit, dass alles von gott komme, zur freude[51]. Zusammenfassend rät er in der kurzen abhandlung nr 15 seiner *Rasāʾil ṣuġrā*[52]:

Wenn sich also der mensch in einer gehorsamstat erblickt, so freue er sich über die gnade, durch die sie ihm sein herr geschenkt hat ohne eigenes verdienst und ohne eigenes zutun! Wie manchem wird sie nicht geschenkt!... Auch wenn er sich in einem zustand des glücks erlebt, wie körperlicher gesundheit und genügendem lebensunterhalt, selbst wenn es wenig sein sollte, so freue er sich darüber und danke seinem herrn dafür, in dem wissen, dass er dessen nicht wert ist und es ihm nicht einfach zusteht!...

Auch wenn der mensch mit armut heimgesucht oder von krankheit oder weltlichem unglück betroffen wird, so freue er sich darüber, denn dadurch[53] wandelt er den weg der gottesfreunde und rechtschaffenen! Und er freue sich über die gnade seines herrn, die darin besteht, dass das unglück nicht noch schlimmer ist, wie ja ganze scharen von menschen viel härter angefasst werden!...

Auch wenn ihm das unheil einer verfehlung, gleichgültigkeit oder unhöflichkeit (gegen gott) widerfährt, so lasse er die huld und die verborgene gnade, die darin liegt, nicht ausser acht! Oft ist gerade die verfehlung eine ursache, dass der mensch wieder furcht (vor gott) empfinden lernt, sich die selbstgefälligkeit austreibt und zuflucht bei seinem herrn sucht...

Auch wenn der mensch sich zur lehrmeinung einer anerkannten autorität der religion bekennt und unverzüglich einen darin bewanderten theologen findet, bei dem er die lehre studieren kann und der sie selbst von seinen lehrern und diese ihrerseits von ihren lehrern bis auf die betreffende autorität zurück gelernt haben, so freue er sich darüber und danke gott dafür! Wie mancher betet einem neuerer nach oder erfindet selbst neuerungen und geht dadurch zugrunde!...

Auch wenn der mensch einen ṣūfīscheich, der den pfad des heiligen her-

[49] Hier 471-472.

[50] *Rasāʾil ṣuġrā*[1] nr 2 (p. 15) = *Ibn ʿAbbād de Ronda (1333-1390), Lettres de direction spirituelle*, ed. Paul Nwyia, Beirut 1958 (Recherches 7).

[51] *Rasāʾil ṣuġrā*[1] nr 3 (p. 37); nr 6 (p. 50, 54, 63, 65, 67); nr 9 (p. 82, 83, 89); nr 10 (p. 92).

[52] *Rasāʾil ṣuġrā* p. 103-105/übers. Nwyia: *Ibn ʿAbbād de Ronda*, 207-209.

[53] Lies *bihimā*.

kommens beschreitet, für sich findet, so freue er sich darüber und danke gott dafür! Wie manchen menschen machen die irrlehrer und neuerer sich zum spielball und richten ihn damit zugrunde!...

Auch wenn der mensch einen gefährten oder mitbruder hat, in dessen gesellschaft seine religion sauber bleibt und mit dem zusammen er auch annehmlichkeiten in seinem weltlichen leben erfahren darf — gatte und gattin gehören zum beispiel hieher — so freue er sich darüber und danke gott dafür! Wie mancher wird mit einem gefährten heimgesucht, in dessen gesellschaft seine religion und seine welt schaden leiden und von dem sich zu lösen er keine möglichkeit sieht!...

Auch wenn der mensch in eine arbeit gestellt wird, in der er sein auskommen findet, freue er sich darüber und danke gott![54] Wie mancher hat das unglück, zu menschen seine zuflucht nehmen zu müssen, ist zur arbeit unfähig und weder zufrieden noch geduldig!...

Steht er in einem werk der frömmigkeit wie koranunterricht und anderem, so denke er an den damit verbundenen himmelslohn, sei beim unterricht so mild wie möglich, behandle keinen schüler grob und ungerecht und habe dabei seinen herrn vor augen!...

Auch wenn er einen solchen rat (wie ich ihn hier gebe) hört oder geschrieben sieht, danke er seinem herrn dafür und freue sich darüber! Wie mancher lebt in ständiger begleitung von gleichgültigkeit und unaufmerksamkeit oder möchte sich beraten lassen und findet keinen ratgeber!...

Die grundlage von allem ist die ehrliche bedürftigkeit nach gott und das flehen an ihn, er möge einem das gelingen geben und einem dazu verhelfen. Wer das erhält, freue sich darüber und danke gott dafür! Wie mancher wird mit der stolzen selbstbetrachtung und mit dem vertrauen auf seinen eigenen verstand und auf seine schlauheit heimgesucht!...

Alles, was wir hier aufgezählt haben, von anfang bis ende, ist enthalten in dem satz, der als wort des profeten in der echten spruchtradition überliefert wird und allda lautet: »Seht auf den[55], der tiefer steht als ihr, nicht auf den, der über euch steht, denn jener taugt besser dazu, dass ihr die wohltat gottes an euch nicht verachtet!...[56]

Ibn ʿAṭāʾallāh ermahnte seine leser, auch über den eigenen gehorsam sich nur dann zu freuen, wenn man daran denke — und das ist die bekannte vorbedingung — dass er gottes gnadengeschenk ist; sure 10, 58: »Sprich: Über gottes güte und barmherzigkeit, darüber sollen sie sich freuen«[57]. Zu dem profetenwort: »Meine augenweide ist ins ritualgebet gesetzt«, glaubte er sagen zu dürfen, damit sei nicht die freude an, sondern beim ritualgebet gemeint und es seien nicht der profet, sondern die menschen angesprochen. Sie würden aufgefordert,

[54] Vgl. Qušayrī: *Risāla*, kap. tawakkul/komm. 3, 49.

[55] Lies *man*.

[56] *Concordance* 2, 335, s.v. yazdaru. Zum gedenken dieser art vgl. Ritter: *Meer der seele*, 229.

[57] *Ḥikam* nr 8, 53.

im gebet ihre gedanken zum spender aller gnaden zu erheben; sure 6,91: »Sprich gott, dann lass sie in ihrem geplauder weiterspielen!«[58] Die reine freude an gott ohne alle nebengedanken setzt er in einem brief an einen freund an den schluss von drei arten freude. Er schreibt: »Die menschen verhalten sich angesichts göttlicher gnaden (*minan*), die ihnen zuteil werden, auf dreierlei art. 1) Der eine ist froh (*fariḥ*) über die gnaden, aber nicht im hinblick auf den spender und geber, sondern über den genuss, den er daran hat. Dieser ist ein gleichgültiger, auf den sure 6,44 gemünzt ist: 'Als sie sich schliesslich freuten über das, was sie erhalten hatten, packten wir sie unversehens'. 2) Der zweite ist froh über die gnaden, insofern er sie als eine gnade von seiten dessen auffasst, der sie gesandt hat, und als ein wohlwollen von seiten dessen, der sie geschickt hat. Auf ihn geht sure 10,58: 'Sprich: Über gottes güte und barmherzigkeit, darüber sollen sie sich freuen! Das ist besser als alles, was sie sammeln'. 3) Der dritte ist froh über gott, ohne dass ihn bei den gnaden ihr äusserer genuss oder die innere dankverpflichtung dafür beschäftigt, sondern der blick auf gott hält ihn von allem, was nicht gott ist, ab; er ist ganz auf ihn eingestellt und sieht nur ihn. Darauf geht sure 6,91: 'Sprich gott, dann lass sie in ihrem geplauder weiterspielen!' Gott offenbarte David: 'David, sprich zu den gerechten: Über mich sollen sie sich freuen, an dem gedenken an mich sollen sie ihren genuss haben!' Gott setze unsere freude und deine in ihn und in seine zufriedenheit! Er stelle uns nicht unter die gleichgültigen, sondern lasse uns den weg der gottesfürchtigen gehen, durch seine gnade und seinen edelmut!«[59]

Da der kernsatz der šāḏiliyya die menschen auffordert, sich in allen lagen unmittelbar gott zu empfehlen, ist beim befolgen dieser regel schon vom system her kein raum und kein grund für eine traurigkeit. Darum schwingt da, wo šāḏiliyya reden, meist ein unterton von fröhlichkeit mit, selbst wenn davon nicht eigens gehandelt wird. Der widerspruch, dass hier beklommenheit mit freude einhergeht, löst sich dadurch, dass die beklommenheit auf einer niedrigeren stufe als die freude an gott angesetzt wird und dort den menschen einerseits vor übertretungen des gesetzes und andererseits vor einer nährung seiner triebseele zu schützen hat. Wo die freude an gott noch fehlt, ist beklommenheit sicherer als gelöstheit.

[58] *Ḥikam* nr 29, 243.
[59] *Ḥikam* nr 30, 244.

Zum schluss noch ein wort zu ʿAlī Nūr ad-dīn al-Yašriṭī (gest. 1316/1899 in Akko)[60]. Er behauptet schlicht und einfach, jede ṣūfische autorität habe ihren eigenen stil gelebt. Der eine habe die zurückgezogenheit (*ḫalwa*), der andere das exerzitium (*riyāḍa*), der dritte das reisen (*siyāḥa*) gewählt. Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī dagegen habe der gottesliebe den vorzug gegeben. »Unsere methode (*ṭarīqa*) ist der weg der liebe zu gott und seinem gesandten«[61]. Yašriṭīs spätgeborene tochter Fāṭima al-Yašriṭiyya nennt neben anderem den weg der šāḏiliyya einen weg der dankbarkeit und der freude über gott (*al-faraḥ bi-llāh*)[62]. Und hier schliessen dann einige hinweise an, die zeigen, dass ihr vater einen bruch mit seinem lehrer vollzog.

Yašriṭīs lehrer in Miṣrāṭa (Libyen), Muḥammad b. Ḥamza Ẓāfir al-Madanī (auch Madānī), bei dem er 13 jahre als novize und vollzeitbeschäftigter gelebt hatte, hatte seine zöglinge in eine harte schule genommen. Als Yašriṭī dann in Akko seine eigene niederlassung gründete, lastete die unangenehme erinnerung daran noch auf ihm, und er schlug mit seinen jüngern einen andern weg ein, eine methode milder behandlung, wie sie uns von Abū Saʿīd bekannt ist. Er sagt zwar: »Die ṣūfiyya vervielfachten die stufen und standplätze und richteten damit die novizen zugrunde. Madanī kürzte uns den weg ab und sagte: 'Die armut des armen besteht im fallenlassen des pronomens der 1. person. Der weg war früher ein aufstieg, ich habe daraus einen abstieg gemacht. Wie sollten sonst die ṣūfiyya binnen kurzer zeit diesen duft riechen? Früher ging es zwanzig jahre, bis der faqīr diesen duft roch. Den weg hat der, der wahrhaftig ist, nicht der, der älter ist«[63]. Und diese wandlung rühmt er auch sich selbst nach, wenn er behauptet, bei den alten hätten erst zwanzigjährige gottesdienstliche übungen und exerzitien die voraussetzung für die wahrnehmung göttlicher düfte geschaffen, während heute schon dreissig tage weiterführten[64]. Aber sonst schreibt er sich selbst das verdienst zu, den leichteren weg gefunden zu haben. »Die anderen meister sagten zum novizen: Da bist du und dein herr. Wir sagen zu ihm einfach: Da bist du«[65]. Das heisst: Du bist schon in gottes nähe. Bei Madanī, sagt Yašriṭī, sei er ein bettler gewesen und habe die

[60] Josef van Ess: *Libanesische Miszellen 6: Die Yašruṭiya*, Die Welt des Islams, 16, 1975.

[61] Fāṭima al-Yašriṭiyya: *Nafaḥāt al-ḥaqq*, Beirut 1963, 106.

[62] Fāṭima al-Yašriṭiyya: *Riḥla ilā l-ḥaqq*, Beirut 1373/1954, 45.

[63] *Nafaḥāt al-ḥaqq* 216. Redeaufteilung unsicher.

[64] Ib. 227.

[65] Ib. 239.

darbāla (kleid) zum schlafen und einen stein als kissen gehabt, heute sei er der angebettelte[66]. Für die fuqarā' Madanīs sei die welt billig und die religion teuer gewesen, hier in Akko sei für sie die welt teuer und die religion billig[67], das heisst etwas leichtes geworden. Ganz klar setzt er sich von seinem lehrer ab in dem dictum: »Bei Madanī habe ich mich abgeplagt. Wir wollen es unseren fuqarā' angenehm machen«[68]. In diesem punkt scheint sich die ṭarīqa yašriṭiyya von der ṭarīqa madaniyya innerhalb der šāḏiliyya zu trennen. Doch haben auch andere mystiker behauptet, es ihren schülern leichter zu machen, als sie es bei ihren eigenen lehrern gehabt hätten[69]. Es kann also auch eine selbsttäuschung oder eine vorstellungsschablone mitspielen.

Tiǧāniyya

Im islamischen westen erlebte die freude zusammen mit der dankbarkeit bei den tiǧāniyya neue förderung. Der gründer des ordens »Aḥmad at-Tiǧānī (1150-1230/1737-1815) soll in umständen zu leben geliebt haben, die auf gottes wohltat hinwiesen, und soll es als besonderes geschenk gottes betrachtet haben, seine gnade empfinden und dafür dankbar sein zu dürfen. Sogar den glauben erklärte Aḥmad at-Tiǧānī als freude über den (göttlichen) wohltäter, und freude definierte er als dankbarkeit des herzens«[70]. Obwohl nicht mitglied des ordens der šāḏiliyya, lehrte er doch in Tunis mit erfolg Ibn 'Aṭā'allāhs *Ḥikam*[71] und verdankt wesentliches den šāḏiliyya[72]. Einer, der dann die lehre der tiǧāniyya in Tunesien einführte, Riyāḥī (1180-1266/1766-7-1849-50), war ursprünglich šāḏilī gewesen[73]. Ein sonst unbekannter modernerer tiǧānī führt gegen die qādiriyya die anschauung der šāḏiliyya ins feld, dass einer, der über gottes gnadengaben freude empfinde und fröhlich sei, höher stehe als einer, der über seine nachlässigkeit gegenüber gott in traurigkeit versinke[74].

[66] Ib. 219-220.
[67] Ib. 234.
[68] Ib. 192 (*nuriḥ al-fuqarā'*).
[69] Mullā Šāh hier 494.
[70] Jamil M. Abun-Nasr: *The Tijaniyya. A Sufi Order in the Modern World.* Oxford 1965, 47.
[71] Abun-Nasr 18.
[72] Trimingham: *Sufi Orders*, 108.
[73] Abun-Nasr 83.
[74] Abū l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abdallāh b. Muḥammad b. al-Qāḍī al-

Badawiyya

Nach einem modernen bildbericht aus Ṭanṭā in Unterägypten steht das heiligenfest des Aḥmad al-Badawī (gest. 675/1276) im zeichen der freude. Der berichterstatter fragte den berühmtesten helwa- und kirchererbsenverkäufer am ort nach der beziehung zwischen helwa und kichererbsen einerseits und Aḥmad al-Badawī andererseits. Der mann antwortete: Das helwa bereiten und verkaufen wir zum ausdruck der freude darüber, dass uns gott diesen heiligen beschert hat. Die kichererbsen lassen wir von Asyut kommen, trocknen und rösten sie hier und verschenken sie dann als zugabe denen umsonst, die unser helwa der freude (*ḥalwā afrāḥinā*) kaufen[a].

Das heiligenfest (*mawlid*) Aḥmad al-Badawīs gab in vergangenen jahrhunderten oft anlass zu beanstandungen. Die »verbotenen dinge« (*muḥarramāt*), die sich dabei abspielten, gehören ins gebiet der erotik. Ausdrücklich genannt wird die »ungetrenntheit (*iḫtilāṭ*) von männern und frauen«, und deutlich genug ist Šaʿrānīs mitteilung, dass er seiner frau Fāṭima bt. ʿAbdarraḥmān in diesem heiligtum die jungfrauschaft nahm[b]. Alteingesessene fruchtbarkeitsrituale scheinen sich hier in den schutz Aḥmad al-Badawīs begeben zu haben. Die »missbräuche« werden nicht geleugnet, aber entschuldigt. Einem frommen, der an der mischung der geschlechter anstoss nahm, begegnete Aḥmad al-Badawī im traum mit dem hinweis auf die gemischte gesellschaft, die bei der pilgerfahrt die kaʿba umwandere: dort habe niemand etwas dagegen[c]. Die frage, warum der mächtige heilige nicht einfach selbst zum rechten sehe und das ungesetzliche tun verhindere, beantwortete einer seiner ordensangehörigen mit drei gründen: Erstens stehe Badawī im zwischenreich zwischen tod und auferstehung ausserhalb des kreises der religiösen verpflichtung (*taklīf*). Zweitens habe es die fürsorge gottes so eingerichtet, dass wer das heiligenfest Badawīs besuche und sündige oder sich versündigt habe, über kurz oder lang gottes verzeihung erwerbe[d]. Drittens — und darum erwähne ich die badawiyya hier — sei Aḥmad al-Badawī im nachtodlichen zustand von der gelöstheit

ʿAlawī at-Tiǧānī aš-Šingītī: *Al-ʿaḍb al-yamānī fī r-radd ʿan šayḫinā sayyidī Aḥmad at-Tiǧānī*, lith. ohne ort (maġribinisch) 1319/1901, bogen 2, seite 1.

[a] Zeitschrift *Al-ʿArabī* 150, 1971, 118.

[b] Šaʿrānī: *Ṭabaqāt*, 1, 186-187 (nr 287).

[c] *Ṭabaqāt* 1, 187. In wirklichkeit wird gerade vor gefahren solcher art bei der pilgerfahrt oft gewarnt.

[d] So! In anderem zusammenhang tut der besucher des grabes nachher busse. Für verzeihung und busse wird das gleiche wort *tāba* verwendet.

(*basṭ*) beherrscht und nach Qušayrī könne die gelöstheit manchmal die anderen menschen so weit mitumfassen, dass der gelöste (*mabsūṭ*) sich sozusagen von nichts mehr seine stimmung trüben lasse. Abū Bakr al-Qaḥṭabī zum beispiel habe einen wohlmeinenden freund, der ihn wegen des liederlichen lebenswandels seines jungen sohns bedauerte, beruhigt und versichert, er sei schon seit der urewigkeit aus der versklavung an die dinge befreit[c].

Aḥmad al-Badawī wird hier also als ein heiliger hingestellt, der seit seinem tod von der gelöstheit beherrscht ist und seine anhänger keineswegs kurzhält. Er sieht in den legenden allerdings nur bei seinen getreuen über fehler hinweg, bei andern versteht er keinen spass.

Rifā'iyya

Die von Aḥmad (ibn) ar-Rifā'ī (gest. 578/1182) in Umm 'Abīda in Mesopotamien gegründete kongregation der rifā'iyya, die das blasfemische zungenreden (*šaṭḥ*) schroff ablehnte und dafür eine fülle von angeblich wirksamen gebetsformeln zu dauernder wiederholung empfahl, die berühmt ist für ihre wilden aufmärsche und ihre proben fysischer unverwundbarkeit — worin sich des profeten wunderkraft bewahrheiten und kundtun soll — die rifā'iyya tragen auch züge der religiösen freude. »Der freude über gott« liessen sie in ihren öffentlichen versammlungen freien lauf. Sie betrachteten den freitag als festtag, fasteten am freitag nicht und schlugen das tamburin. Damit wollten sie zugleich die anderen gläubigen erfrischen und zu höherem anregen[75]. Dem erkenner, so hiess es, gehe nichts in der welt über die freude über seinen herrn, ja selbst das paradies mit all dem schönen, das es zu bieten habe, nehme sich vor dieser freude winziger aus als ein senfkorn in der wüste[76]. Doch sei im jenseits noch eine steigerung der freude über gott zu erwarten[77]. Der geist — und dies ist eigentlich ein wort Ibn al-Muwallads — sei aus freude erschaffen und steige immer zur stätte der freude und der schau empor, während es den aus kümmernissen erschaffenen leib stets nach unten ziehe[78].

[c] 'Abdaṣṣamad: *Al-ǧawāhir as-saniyya*, 66-67. Qušayrī: *Risāla*, alfāẓ: qabḍ und basṭ/komm. 2, 35-36.

[75] 'Izz ad-dīn Aḥmad aṣ-Ṣayyād ar-Rifā'ī: *Al-ma'ārif al-muḥammadiyya fī l-waẓā'if al-aḥmadiyya*, Bulaq 1305, 89.

[76] 'Izz ad-dīn|87, untere hälfte. Ähnlich bei Muḥammad Abū l-Hudā Afandī aṣ-Ṣayyādī ar-Rifā'ī al-Ḥusaynī: *Al-kulliyyāt al-aḥmadiyya*, Kairo 1908, 148.

[77] Abū l-Hudā 169.

[78] Abū l-Hudā 105, unten. Ibn al-Muwallad hiervorn 143.

Dem widerspricht freilich eine geschichte von Aḥmad ar-Rifāʿī selbst. Als er einmal die fuqarāʾ in freude und fröhlichkeit (*rāḥa, masarra*) laut reden hörte, liess er ihnen durch einen mann die rhetorische frage stellen: Wen nehmt ihr euch eigentlich zum vorbild? Habt ihr mich je lachen sehen? Habt ihr mich je lustig gesehen? Habt ihr mich je fröhlich (*masrūr*) gesehen?[79] Damit wird aber die nichtreligiöse fröhlichkeit verbannt. Er zitierte dann allerdings auch die bekannten sätze, dass die erkenner traurig seien, wenn die menschen sonst sich freuten, dass sie sich wenig freuten und viel weinten, und die angeblichen verse Šiblīs, dass er am fest sich nicht freue, obwohl die andern menschen es täten[80]. Aber die anfänger veranlasste er, sich zwischendurch körperlich und seelisch mit erlaubten genüssen zu erholen und zu erquicken[81].

Mawlawiyya

In Waḫš, an dem gleichnamigen nördlichen zufluss des Āmū Daryā, der diesem bei den griechen den namen Oxos verschafft hat, lebte am anfang des 7./13.jh. Bahāʾ-i Walad (gest. 628/1231). Wie Abū Saʿīd war Bahāʾ-i Walad starken stimmungsschwankungen unterworfen. Er glaubte zu wissen, dass freude aus der traurigkeit und umgekehrt geboren wird, und verlangte das wechselspiel zwischen furcht und hoffnung. Er sah auch hinter den leiden und ängsten das wirken gottes, stellte aber die these auf, dass die religion eines jeden das sei, was ihm die leiden beseitige[82]. In der liebe zu gott, im gedenken gottes, in der selbstvergessenheit erblickte er ein mittel, diese religion zu verwirklichen und sich in einen freudenrausch zu versetzen. In der beklommenheit soll man — so meinte er — gott bitten, einem diese zu zerbrechen, durchbricht doch gott auch berge und mauern[83]. »Mit bekümmertheit ist die ganze welt traurig, mit herzensfröhlichkeit sind alle leiden leichter«[84]. Die zuversicht auf gottes verheissungen schafft schon hier paradieseswonnen[85]. In dem masse, wie man mit gottes tun zufrieden und froh ist, befindet man sich schon hier im paradies, und in dem mass, wie man sich dagegen auflehnt, ist man

[79] ʿIzz ad-dīn 76, mitte.
[80] ʿIzz ad-dīn 83. Abū l-Hudā 164. Šiblī: *Dīwān*, 97.
[81] ʿIzz ad-dīn 80, mitte.
[82] *Maʿārif* [2] 94, 7.
[83] *Maʿārif* 2, 116, 13-16.
[84] *Maʿārif* 2, 24, 6-7.
[85] *Maʿārif* [1] 410, faṣl 256.

schon hier in der hölle [86]. Man soll für die freuden, die gott einem schenkt, danken und erhält dann noch mehr. Man braucht seine lust aber nicht so ausgelassen zu zeigen, wie die ḫitāyān (ḫaṭāyān, also die westlichen liao im damaligen Transoxanien) es bei ihren beschneidungsfesten tun, sondern kann ihr in entsprechenden predigten ausdruck verleihen [87]. Über die zahllosen seelenfreuden, in denen Bahā'-i Walad mit seiner erlebnisbegierde schwelgte, berichtet er ausführlich und gesteht auch, dass er dank seiner fähigkeit, allem die gute seite abzugewinnen, »zu den meisten zeiten fröhlich« (*ḫwašdil*) sei [88].

Wie sinnlos kummer ist, veranschaulicht er an einer variante der geschichte vom ring des Polykrates: Ein mann sagte immer: »Ich ergebe mich keinem kummer. Wie sollte ich mich in kummer verzehren? Tue ich das, was wird dann schon anders?« Der könig wurde auf ihn eifersüchtig, gab ihm seinen ring und befahl ihm, diesen ins meer zu werfen und nach einer woche wiederzubringen. Der mann tat, wie ihm geheissen, und lebte die ganze woche unbeschwert dahin, stets seinen spruch im munde führend. Dann kaufte er einen fisch, fand auch prompt den ring darin, brachte den fisch zum könig und wiederholte seinen spruch. Der könig musste dem mann recht geben [89].

Es gehört aber zu der geistigen regsamkeit Bahā'-i Walads, dass er mit der gleichen überzeugung auch einen alten gedanken, der das gegenteil sagt und den kummer über die freude stellt, vertreten kann. Es ist die lehre, dass kummer zu gott treibe und der geist in diesem zustand von gott etwas empfange, in der freude jedoch dieses ausgebe [90]. Einkommen sei besser als ausgeben, die zeit des kummers daher besser als die zeit der freude [91].

Bahā'-i Walads sohn Mawlānā Ǧalāl ud-dīn-i Rūmī (gest. 672/1273) in Konya setzte die versuche seines vaters, in seelenfreuden zu geraten, fort. Als mittel und ausdruck benutzte er insbesondere dichtung, musik und tanz. Dass die vorherrschende stimmung in seinen samā'-veranstaltungen, die bei ihm weitgehend gottesgedenken und klausur ersetzten, die freude war, zeigen die schilderungen Aflākīs, wo oft von den »freuden« und »fröhlichkeiten« (*ḫwašīhā, šādīhā*), denen man sich dabei hingab, gelegentlich auch, um des wortspieles willen,

[86] *Ma'ārif* 1, 293, faṣl 186.
[87] *Ma'ārif* 2, 16, 21-18, 13.
[88] *Ma'ārif* 2, 22, 13-22.
[89] *Ma'ārif* 1, 384-385.
[90] Hiervorn 189-191.
[91] *Ma'ārif* 1, 420, unten.

von *sūr* und *surūr* »fest« und »freude« die rede ist. Gerade das war aber, ähnlich wie bei Abū Sa'īd, manchen gegnern ein dorn im auge, und Mawlānā sah hierin den punkt, an dem sich freund und feind seiner bewegung schieden[92]. Mawlānā war dankbar für die freude seines herzens[93] und führte unter heranziehung eines angeblichen wortes des profeten das aufgehen und sichöffnen des herzens auf das eindringen des lichtes gottes zurück. Der profet habe den vorgang mit der bewegung des wassers verglichen, das durch einen hineingeworfenen stein auseinander gehe[94]. Mit behagen erinnert er daran, dass nach einem andern profetenwort die grösste freude ein mensch dann empfindet, wenn er in der wüste einschläft, sein kamel mitsamt gepäck und proviant verliert und dann alles wiederfindet. Die freude könne in diesem fall den menschen so überwältigen, dass er, die personen verwechselnd, stammle: »Du bist mein knecht und ich dein herr«, statt umgekehrt. Dies erzählt er jedoch nur, um einen massstab zu geben für die noch grössere freude gottes über einen reuigen sünder[95]. In seinen briefen wünscht Mawlānā, wie das in briefen und lobgedichten allgemein üblich war, den adressaten begreiflicherweise oft freude und frohsinn im diesseits und im jenseits[96]. Seinen sohn Sulṭān-i Walad (gest. 712/1312) wollte er sanft angefasst wissen[96a] und ermahnte ihn, allen menschen freundschaftlich verbunden und womöglich niemand feind zu sein, denn das erste versetze ihn schon hienieden in ein paradies, das zweite schon hienieden in eine hölle, und bezog sich auch hiefür auf die profeten und heiligen[97]. Ein anhänger betrachtete ihn als inbegriff der huld (*luṭf*) — das heisst ganz erscheinungsort der göttlichen eigenschaft »huld« — im gegensatz zu Šams-i Tabrēzī, der sowohl huld als auch härte (*qahr*) in sich getragen habe[98]. Die grundstimmung Mawlānās verrät sich auch in der idealisierung, die ihm unwahrscheinliche sprüche in den mund legt, so diesen, in dem er seinen

[92] Zum beispiel Aflākī 277-278.

[93] Aflākī 286, 11.

[94] Aflākī 160, 1-10.

[95] *Maǧālis-i sab'a-i Mawlānā/Mevlânânın yedi öğüdü*, Istanbul 1937, nr 4, persischer text 86 (Anadolu Selçukileri gönünde Mevlevî Bitikleri 1).

[96] *Maktūbāt-i Mawlānā Ǧalāl ud-dīn/Mevlânânın mektubları*, Istanbul 1937 (Anadolu Selçukileri gönünde Mevlevi Bitikleri 2).

[96a] Aflākī 791, 9-15. Hier 386, anm. 18.

[97] Aflākī 802, 13-803, 9.

[98] *Maqālāt-i Šams-i Tabrēzī*, ed. Aḥmad-i Ḫwašniwīs, Teheran 1349, 20, 9. Aflākī 659, 1-2. Vgl. hier 475: Ibn Ǧāmi' als inbegriff von gottes verengender, zusammendrückender, zupackender, einnehmender tätigkeit.

eigenen, ihn überlebenden wesenskern beschreibt, an seinen sohn Sulṭān-i Walad: Wer ohne mich nicht fröhlich wird, hat mich nicht erkannt. Erkannt hat mich erst, wer ohne mich — das heisst wenn ich nicht gegenwärtig oder nicht mehr am leben bin — durch (oder: über) mich fröhlich wird, das heisst wer mit meinem geistgehalt (*ma'nē*) bekannt geworden ist. Bahā' ud-dīn (= Sulṭān-i Walad), jedesmal wenn du siehst, dass du eine freude und einen fröhlichkeitszustand hast, wisse: Diese freude in dir bin ich! Dann folgt vers 35 501 aus dem *Dīwān-i kabīr*:

Aber wenn du uns suchst, so such in der richtung der freuden,
denn wir wohnen in der freudenstadt einer fröhlichen welt[99].

Beklommenheit ist für Mawlānā die merkspur für eine unterlassungssünde und überhaupt für sünden, wie bei Šāḏilī[100]. Sie fesselt das herz und sollte ausgemerzt werden, bevor sie nach dem tode eine kette auch für die füsse wird. Sie ist eine warnung, der man beachtung schenken, aber auch ein übel, dessen weiterwuchern man unterbinden muss.

Siehst du (in dir) beklommenheit, so schaff dieser beklommenheit abhilfe!
Denn die häupter wachsen alle aus einem wurzelstamm.
Siehst du gelöstheit, so gib deiner gelöstheit wasser!
Wenn dann die früchte aufkommen, gib sie den genossen![101]

Einst fand er seinen sohn Sulṭān-i Walad verdriesslich und beklommen. Er zog sich einen umgekehrten wolfspelz über das gesicht und machte buh, wie man zu tun pflegt, um kinder aufzuheitern. Sulṭān-i Walad behauptet, wie eine frische rose aufgeblüht und gelöst und nie mehr von einem kummer um die welt befallen worden zu sein[102] — was nicht gerade wahrscheinlich ist. Ein andermal verjagte Mawlānā einem neuvermählten paar eine lähmende beklommenheit, indem er sagte: Aber die junge frau ist doch kein zusammenziehendes mittel (*qābiḍ*). Was sollte denn beklommenheit (*qabḍ*) bei ihr zu suchen haben?[103] Das vorwalten der fröhlichkeit in Mawlānās frömmigkeit und dichtung ist von neueren persischen kritikern bemerkt worden. In seinem dīwān ist nirgends von kummer und tränen die rede[104].

[99] Aflākī 311,13-312,3; var. Aflākī 806,2-14. Die iḍāfa bei *ǧahān-i* im vers ist zu streichen.

[100] Hier 473.

[101] *Maṯnawī-i ma'nawī* 3, 349-363.

[102] Aflākī 234-237, mit den beiden zitierten *Maṯnawī*versen.

[103] Aflākī 448-449.

[104] 'Alī-i Daštī: *Sayrī dar Dīwān-i Šams*, Teheran 1337, 108 f und 121/Teheran 1343, 160 f und 187.

Dem sinn der verstimmung, der kümmernis und der furcht verschloss sich auch Mawlānā nicht. Nach der *Risāla-i Firēdūn* 53-57 war er ebenso von hoffnung auf gott wie von furcht vor gott durchdrungen. Mawlānā erzählt sogar eine geschichte, in der der teufel den profeten zu angst und zittern vor gott auffordert [105]. Seinem sohn Sulṭān-i Walad erklärte er beklommenheit und gelöstheit, beides, als wirkungen gottes [106], und er weiss, dass beim schweigen im einen menschen freude und geöffnetheit, im andern traurigkeit entsteht [107], also nicht bei allen das gleiche mittel zum gleichen ziele führt. Für das harte bemühen und das leiden im jammertal dieser welt stellte er seinen schülern einmal zum trost die himmlischen freuden in aussicht und berief sich dafür auf den profeten, der gesagt haben soll: »Kummerleiden ist ein erbrechen der früheren freuden. Solange dir noch davon etwas im magen ist, gibt man dir nichts zu essen. Während des erbrechens isst kein mensch. Erst wenn er mit dem erbrechen fertig ist, kann er wieder essen. So harre auch du aus und leide kummer, denn kummerleiden ist erbrechen. Nach dem erbrechen kommt dann eine freude, die keinen kummer mehr kennt, eine rose ohne dornen, ein wein ohne katzenjammer« [108].

Die mawlawiyya, die in Mawlānā ihren halbgott verehrten, verstanden sich als kinder der freude. Wenn Mawlānā selbst auch noch beschwerliche kasteiungen auf sich genommen habe, so sei das alles doch sozusagen stellvertretend und bahnbrechend für die freude und bequemlichkeit (*āsāyiš*) seiner nachkommen und schüler gewesen, sie brauchten, wie er ausdrücklich gesagt habe, keine klausuren [109]. Ein mongolischer machthaber, der als gast Sulṭān-i Walads dessen weisheiten in Konya mit anhörte, wollte wissen, warum die zuhörer schreie ausstiessen. Sulṭān-i Walad erklärte sie ihm als eine ausdrucksform des glücks und des dankes. Auch er, der machthaber, würde gewiss freude und dankbarkeit äussern, wenn er plötzlich erführe, dass sein oberherr ihm besondere gnade habe zuteil werden lassen. Genau das ereigne sich hier. Die zuhörer erführen, dass gott verlangen nach ihnen trage, sie liebe und zu sich lade. Der mensch schreie in zwei fällen: bei einer leidbekundung (*taʿziyat*) und bei einer beglückwünschung (*tahniyat*). »Das geschrei unserer liebenden

[105] Aflākī 506, 5-14.
[106] Aflākī 235, 3-5.
[107] Aflākī 526, 7-9.
[108] *Fīhi mā fīh* 115, 4-8.
[109] Aflākī 793, 6-7.

rührt von der vollkommenheit der freude und von der fülle der beglückwünschung her«. Sie sähen auch den teufel durch die wahrheiten des scheichs geschlagen, da ihnen im innern ein licht aufgehe, und sie freuten sich darüber so sehr, dass sie schrien, ihr glück zeigten und fussfälle des dankes vor gott verrichteten [110]. Ein trübseliger asket Konyas, »bitter und sauer« geworden, ohne ahnung davon, dass »der glaube ganz verlangen und erlebnis« ist, soll über »die gelöstheit der liebenden des geistgehalts«, das heisst der mawlawiyya, gänzlich der beklommenheit anheim gefallen sein, wie Aflākī spielerisch sagt [111].

Šams-i Tabrēzī (verschollen 645/1247-8) teilte mit vielen die frohe zuversicht, dass »hoffnungen« ihre berechtigung hätten [112] und bis zum letzten atemzug bestünden [113]. Da der weg ins paradies mit widerwärtigkeiten gepflastert — islamisch: das paradies von widerwärtigkeiten umgeben — sei, habe man gerade in unangenehmen lagen grund zur freude [114]. Šams-i Tabrēzī hielt es mit Till Eulenspiegel: In den tagen, wo er vom wechselfieber geschüttelt wurde, war er fröhlich und heiter, tanzte und lachte in der vorfreude auf den morgigen gesunden tag, und in der fieberfreiheit war ihm bange vor dem drohenden umschwung [115]. Gott sei zwar nur dann vollständig, wenn man ihm beide seiten, huld (*luṭf*) und härte (*qahr*), zuerkenne [116], aber auch nach Šams-i Tabrēzī sollte einer, der gott wirklich kennt, nicht unfroh sein [117], denn man könne aus der finsternis der eigenen härte in das licht der eigenen huld hinüberwandern. Wer hier abbild von gottes härte sei, sehe überall nur härte [118]. Der ungläubige und der tatar seien solche abbilder, verkörperungen von gottes härte. Auf sie und auf den tataren im eigenen inneren gingen die harten koranverse [119]. Aber der übergang ins paradies schon hienieden sei eben der weg in eine welt der liebe, in der alles huld, und zwar unendliche und grenzenlose huld sei [120]. Im inneren gefüge des

[110] Aflākī 818-819.
[111] Aflākī 987, 4-7.
[112] *Maqālāt-i Šams-i Tabrēzī* 58.
[113] *Maqālāt* 103.
[114] *Maqālāt* 65.
[115] *Maqālāt* 113; 194.
[116] *Maqālāt* 371.
[117] *Maqālāt* 257.
[118] *Maqālāt* 33.
[119] *Maqālāt* 227-228; 267.
[120] *Maqālāt* 227-228.

mystikers hat nach Šams-i Tabrēzī die huld schon von vornherein das übergewicht. Solange man nämlich in gottes licht getaucht und im genusse gottes trunken sei, hielten in einem huld und härte sich die waage, obwohl man im wesen bereits huld, das heisst erscheinung von gottes huld, sei. Dringe man dann darüber hinaus in die dahinterstehende nüchternheit vor, so obsiege in einem die huld über die härte auch als eigenschaft[121].

Šams-i Tabrēzī verachtet eine frohe laune, die durch hören von geheuchelten lobreden entsteht[122], und nimmt sich einmal vor, gegenüber Mawlānā ungeschminkt aufzutreten, um ihn davon zu befreien, sich weiter falsche und einseitige vorstellungen über ihn zu machen. Er gibt zu, dass Mawlānā nur aus schönheit (*ǧamāl*) bestehe, behauptet jedoch von sich, schönheit *und* hässlichkeit (*zištī*) zu haben. Um ein richtiges bild zu bekommen, müsse Mawlānā auch die hässlichkeit an ihm sehen[123]. Mawlānā seinerseits hat das nur gute bild, das er sich von Šams machte, mit der liebe begründet, die die hässlichen züge des geliebten übersehe[124]. Und Šams-i Tabrēzī soll Mawlānās milde (*ḥilm*) eigens auf die probe gestellt haben, bevor er sich ihm zugesellte[125], ja wissen und milde als die beiden grössten dinge gepriesen haben[126].

Ni'matullāhiyya

Im neueren Persien nahm ein jüngerer zeitgenosse Tiǧānīs, Zayn ul-'ābidīn-i Šīrwānī, alias Mast'alīšāh (1194-1253/1780-1837-8), für den orden der ni'matullāhiyya das vorwiegen der gelöstheit (*basṭ*) über die beklommenheit (*qabḍ*) in anspruch[127] und gab zur begründung die verse:

Wenn du keinen freund hast,
warum suchst du ihn nicht?
Wenn du zum freund gelangt bist,
warum freust (*ṭarab*) du dich nicht?[128]

[121] *Maqālāt* 66.
[122] *Maqālāt* 70.
[123] *Maqālāt* 20. Aflākī 659, 12-15.
[124] Aflākī 314.
[125] Aflākī 621-622 (im einzelnen legendär).
[126] Aflākī 655, 14-15.
[127] *Riyāḍ us-siyāḥa*, Isfahan 1329, 240, 4 v.u. *Ḥadā'iq us-siyāḥa*, Teheran 1348/1389, 534. *Bustān us-siyāḥa*, Teheran 1315, 558/Isfahan 1342, 531. Bibliografie bei Richard Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden*, 1, 52 (wo bei *Riyāḍ us-siyāḥa* 1329 statt 1339 zu lesen ist).
[128] Nicht in *Riyāḍ us-siyāḥa*.

Diese charakteristik (neben anderen besonderheiten) der ni'matullāhiyya wird von Ma'ṣūm'ališāh (gest. 1344/1926)[129] und Ǧawād-i Nūrbaḫš[130] wiederholt. Sieht man von den gedichten der ni'matullāhiyya, insbesondere auch Ni'matullāhs selbst (gest. 834/1431) ab, in denen traditionsgemäss vielfach die fröhliche stimmung und das hochgefühl der einheit mit gott zum ausdruck kommt, sieht man auch davon ab, dass die asketische traurigkeit dem monistischen weltbild Ibn al-'Arabīs, wie es von den ni'matullāhiyya im allgemeinen vertreten wird, eher fremd ist, so scheint sich die auffassung Zayn ul-'ābidīns in den schriftlichen zeugnissen nicht unbedingt zu bestätigen. Die uns überlieferten abhandlungen ergehen sich meist in metafysischen spekulationen über das verhältnis des absoluten seins zum konkreten dasein, und der elegante Nūr'ališāh (gest. 1212/1797-98) verlangt einmal, in alter weise, sogar ausdrücklich bevorzugung des kummers vor der freude[131], ein andermal, ebenfalls nach alten vorbildern, erhebung über beides[132]. Andererseits ist gute ni'matullāhīgewohnheit die »milde geduld« (*ḥilm*). Ni'matullāh forderte sie als gegengewicht gegen den zorn[133], Nūr'ališāh als hingabe und zufriedenheit mit dem schicksal. Er rät ausdrücklich, das herz nicht auf dem gefilde des strebens im kampf gegen die triebseele zu opfern[134], stellt die milde geduld als beste eigenschaft des menschen in den vordergrund[135] und verweist den sünder auf den trost der verzeihenden gnade gottes: »Herr, wenn ich sünder bin, so bist du vergeber«[136]. »Wie viel der mensch auch sünden begeht, verbotenes tut und es an der erfüllung der pflichten und gebote fehlen lässt, so darf er doch nicht die hoffnung auf die göttliche güte verlieren«[137]. »Gott ist der edelmütigste aller edelmütigen, und der edelmütigste aller edelmütigen ist der, der, wenn er jemand eine sünde verzeiht, nicht nachher einen andern für die gleiche

[129] *Ṭarā'iq ul-ḥaqā'iq*, Teheran 1319, 3, 10.

[130] *Zindagī wa āṯār-i quṭb ul-muwaḥḥidīn ǧanāb-i sayyid Šāh Ni'matullāh-i Walī-i Kirmānī wa farzandān-i ū*, Teheran 1337, 80. *Kulliyyāt-i aš'ār-i Šāh Ni'matullāh-i Walī*, ed Nūrbaḫš, Teheran 1347, einleitung 10.

[131] *Anwār ul-ḥikma*, nr 66, in Maǧmū'a'ī az āṯār-i Nūr'ališāh-i Iṣfahānī, ed. Nūrbaḫš, Teheran 1350, 76.

[132] Nr 62, ib. Vgl. hier 192, 293, 476.

[133] *Risāla dar naṣīḥat-i sayyid Ḫalīlullāh-i Walad*, nr 11, in Pāra'ī az rasā'il-i Šāh Ni'matullāh-i Walī, ed. Ḏū r-riyāsatayn, Teheran 1311, 79.

[134] *Uṣūl u furū'*, in Maǧmū'a'ī az āṯār 51.

[135] *Anwār ul-ḥikma*, nr 15, in Maǧmū'a'ī 70.

[136] *Uṣūl u furū'* 50.

[137] *Anwār ul-ḥikma*, nr 4, p. 69.

sünde bestraft«[138]. Weltverzicht (*zuhd*) ist für Nūr'alīšāh nicht verzicht auf luxus und besitz, sondern unbeschwertheit des herzens von allem, was nicht gott ist. In diesem sinn war für Nūr'alīšāh der reiche und mächtige Salomo weltverzichter[139].

Aber auch wenn sich das vorwiegen der gelöstheit bei den ni'matullāhiyya sonst nicht nachweisen lassen sollte: die erwähnten autoren sind selber ni'matullāhiyya, und ihr selbstverständnis genügt. Obwohl Ni'matullāh den bekannten angeblichen vierzeiler Abū Sa'īds »Die paradiesesjungfrauen stellten sich zum anblick meines geliebten in reih und glied« usw. nicht weniger als dreimal kommentiert hat[140], ist bei ihm schwerlich eine bewusste orientierung nach Abū Sa'īd in der frage der inneren gelöstheit anzunehmen. Der kommentator Muḥammad-i Maġribī, vielleicht ein sonst unbekannter naqšbandī[141], weil zweimal *naqšband* für gott vorkommt, vielleicht der tabrīzer dichter Muḥammad-Šīrīn-i Maġribī (gest. 809/1407)[142], jedenfalls ein monist aus der schule Ibn al-'Arabīs, gibt in seinem kommentar zu dem vierzeiler Abū Sa'īd den wohlüberlegten titel »vertreter der gelöstheit ...«[143]

Mullā Šāh in Kašmīr

In Kašmīr huldigte im 11./17.jh. der qādirīscheich Mullā Šāh-i Badaḫšānī (gest. 1069/1658-59)[144] der »gelöstheit«. Mullā Šāh hatte sich in Lahore bei Miyānǧiyū (gest. 1045/1635) schweren exerzitien unterzogen, kannte weder schlaf noch beischlaf und war imstande, das in ṣūfīkreisen seit dem 8./14.jh.[145] praktizierte atemanhalten über eine ganz nacht auszudehnen. Eines nachts in Lahore wurde ihm nach

[138] *Anwār* nr 5, p. 69.

[139] *Anwār* nr 13, p. 70. Vgl. hier 180.

[140] *Rasā'il-i...Šāh Ni'matullāh-i Walī*, ed. Nūrbaḫš, 7, 9-15. Sa'īd-i Nafīsī: *Suḫanān-i manẓūm-i Abū Sa'īd*, einleitung 39. Daselbst 38-39 die andern kommentatoren. Ausgaben ib. 125-142. Der 139-142 edierte kommentar Ni'matullāhs ist nicht identisch mit dem in *Rasā'il* 7, 9-15 edierten. Der anonyme kommentar nr 3, bei Nafīsī 135-139, stammt aus der *Risāla dar bayān-i 'ilm* des Qāsim-i anwār (*Kulliyyāt-i Qāsim-i anwār*, ed. Nafīsī, Teheran 1337, 393-406). Der vierzeiler steht *Asrār* 287, unten/Shuk. 360, 19-361, 1.

[141] So Nafīsī: *Suḫanān*, 39.

[142] Dieser und andere maġribīs sind aufgezählt bei Muḥammad 'Alī-i Tarbiyat: *Dānišmandān-i Āḏarbāyǧān*, Teheran 1314, 351-353.

[143] Nafīsī: *Suḫanān*, 131 pu.

[144] Annemarie Schimmel: *Islamic Literature of India*. A History of India, ed. Jan Gonda, 7, Wiesbaden 1973, 41. Unterschied im datum. Ich folge Ġulām-Sarwar-i Lāhawrī: *Ḫazīnat ul-aṣfiyā*, 1, 174.

[145] Angeblich von 'Abdalqādir (gest. 561/1166) selbst eingeführt, was natürlich unrichtig ist.

einem nicht näher erläuterten wink Miyānǧiyūs ein seliges glücksgefühl beschieden, das ihn in der folge nie mehr verliess. Er gab zweien seiner kameraden, ebenfalls jüngern Miyānǧiyūs, den gleichen wortlosen wink (*išārat*, *īmā*), und sie wurden vom gleichen erlebnis erfasst. Es war ein erlebnis der einheit. Mullā Šāh beteuert, dass er dies nicht seinen asketischen leistungen, sondern allein gottes güte verdanke. In der schule Miyānǧiyūs habe er wie die meisten beklommenheit und gelöstheit, beides, erfahren, nach dem geheimnisvollen ereignis aber nie mehr eine beklommenheit verspürt. In seiner methode gebe es nur noch gelöstheit. Vers:

Gelöstheit ist über gelöstheit, gelöstheit über gelöstheit.

Der muǧūlprinz Dārāšukōh (gest. 1069/1659), der uns diese nachrichten überliefert, besuchte Mullā Šāh in Kašmīr und behauptet, seit dieser zeit das gleiche glück zu empfinden und nicht mehr zu wissen, was beklommenheit ist[146]. Tatsächlich nennt er sich etwa reimend »armer ohne trauer und traurigkeit Muḥammad-i Dārāšukōh« (*faqīr-i bē ḥuzn u andōh Muḥammad-i Dārāšukōh*)[147]. Eines nachts sah Dārāšukōh, wie Mullā Šāh sich immer wieder die hand am arm rieb. Dārāšukōh glaubte, es tue ihm vielleicht etwas weh an der hand. Aber Mullā Šāh belehrte ihn: Wenn jemand seinen geliebten bei sich hat, nimmt er ihn sicher immer wieder in den arm und verspürt dabei gesteigertes erleben und genuss[148]. Dārāšukōh liess sich von Mullā Šāh nach der methode Miyānǧiyūs unterweisen, um des segens beider, des meisters und des schülers, teilhaftig zu werden. Aber nach einiger zeit erklärte Mullā Šāh: »Die methode unseres Miyānǧiyū war sehr hart, der sucher machte viel schweres durch und es ging nicht ohne verlassen und abstreifen alles irdischen. Ich dagegen habe es meinen novizen sehr leicht gemacht. An stelle aller habe ich selbst das exerzitium durchgemacht und sie des harten exerzitiums enthoben. Jetzt ist in unserer methode alles nur freude (*rāḥat*), gelöstheit und glücklichkeit (*ḫwašwaqtī*)«. Miyānǧiyū habe ihm anheimgestellt, die novizen nach jeder beliebigen methode, die leicht und schnell zu gott

[146] *Sakīnat ul-awliyā*, edd. Tārā Čand et Muḥammad Riḍā Ǧalālī-i Nāyīnī, Teheran 1965, 155-176, besonders 162-165. Dārāšukōh ist bahuvrihi und wie Sikandar-šawkat, Dārā-ṣawlat u.ä. gebildet. — Über die wirkung anderer wortloser gebärden s. hiervorn 114, anm. 135.

[147] *Maǧma' ul-baḥrayn*, ed. M. Mahfuz-ul-Haq, Kalkutta 1929, 80. *Faqīr-i bē andōh*, *Sakīnat ul-awliyā* 5. *Andōh* hat bei Niẓāmī maǧhūlvokal im gegensatz zu dem, was Wolff für Firdawsī angibt.

[148] *Sakīnat ul-awliyā* 165.

führe, zu unterrichten[149]. Im gegensatz zu der regel, ältere leute nicht mehr in die ṣūfik einzuführen, gab Mullā Šāh auch vor männern mit über 50 jahren die hoffnung nicht auf, eingedenk des gotteswortes (sure 40, 60): »Ruft mich an, so erhöre ich euch«, und hatte erfolg[150]. Er sagte zu Dārāšukōh: »Jedes menschliche individuum hat die fähigkeit zur (höheren) erkenntnis, und bei jedem, der zu mir kommt, will ich versuchen, seine fähigkeit nicht verloren gehen zu lassen«. Dārāšukōh hält es für ausgeschlossen, dass sich jemand in der schule Mullā Šāhs die riegel des herzens nicht öffnen, und betrachtet seine fürsorge, freundlichkeit, novizenpflege, erziehung, anleitung, sanftmut (*ḫwašḫulqī*), wohlgesinntheit für noch nie dagewesen[151]. Weinen sei nicht sache der männer, sagte Mullā Šāh zu ihm, und es wollte ihm scheinen, als wäre in Mullā Šāh der satz von sure 10, 62: »Wohlan, die freunde gottes werden von keiner furcht belastet und sind nicht traurig«, wirklichkeit geworden. Durch Mullā Šāhs segenswirkung gaben sich auch alle seine schüler frei von traurigkeit und besorgtheit. Nach Dārāšukōhs worten beruhte die methode Mullā Šāhs auf der gelöstheit und der hoffnung, genau »wie die methode Yaḥyā Muʿāḏ-i Rāzīs«[152].

Wie bei den niʿmatullāhiyya war auch bei diesen qādiriyya die monistische weltanschauung Ibn al-ʿArabīs und das damit verbundene stark herabgesetzte sündenbewusstsein und mächtig heraufgesetzte gefühl der gottesnähe der tragende grund ihrer fröhlichkeit. Dazu kam der gleiche glaube wie bei den mawlawiyya[153], dass der stifter stellvertretend durch seine asketischen übungen diese beschwernis seinen jüngern und bekennern abgenommen habe. Da der mythos von Mawlānā auf dem indischen subkontinent bekannt war, kann dieser gedanke entliehen sein. In der behauptung, es den schülern leichter zu machen, als er es selbst gehabt habe, stimmt Mullā Šāh mit dem späteren Yašriṭī überein[154].

Qalandariyya

Über den ältesten zeugnissen für die qalandar (qalandarān, qalandariyya, sg. qalandar, qalandarī) waltet ein unstern. Sie scheinen zum

[149] *Sakīnat ul-awliyā* 167-168.
[150] Ib. 168-169.
[151] Ib. 169-170.
[152] Ib. 167. Hier 148-184.
[153] Hier 488.
[154] Hier 480-481.

teil unecht zu sein. Falls das *Qalandarnāma* 'Abdullāh-i Anṣārīs (gest. 481/1089) den leisen zweifeln standhalten sollte, wäre jedenfalls der begriff für das 5./11.jh. gesichert[155]. Unsicher ist dagegen das dubaytī des älteren Bābā Ṭāhir (5./11.jh.):

Ich bin der pīr, den man qalandar nennt.
Ich habe kein haus und keine familie und keine mensa (*langar*)...[156]

Und die gleichen vorbehalte sind angebracht gegenüber dem vierzeiler, den Abū Sa'īd in einer versammlung zu Nēšābūr vorgetragen haben soll:

[155] *Rasā'il-i ḫwāǧa 'Abdullāh-i Anṣārī*, ed. Sulṭānḥusayn-i Tābanda-i Gunābādī, Teheran 1319, 87-95/Teheran 1349, 92-99. Ritter: *Philologika VIII*, Der Islam 22, 1934, 99. Muḥammad Sa'īd al-Afġānī: *'Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī*, Kairo Dār al-kutub al-ḥadīṯa o.j., 115-117. Gilbert Lazard: *La langue des plus anciens monuments*, 112, anm. 23. Zu den handschriften noch Bankipore Persian Mss. Suppl. 1, 249. Tahsin Yazıcı in EI² s.v. ḳalandar und ḳalandariyya und 'Abdulḥusayn-i Zarrīnkūb: *Ǧustuǧū* 3, 22, betrachten die schrift als echt. Auch Ritter äussert keine zweifel, wohl aber Afġānī. Der inhalt ist: Ein qalandar, »über das reich der genügsamkeit ein Alexander, angetan mit einem filz«, tritt in die schule, in der der junge Anṣārī studiert, und warnt die schüler davor, die ṣūfiyān zu beschimpfen und die alten männer (*pīrān*) — es sind die ṣūfischeiche, aber auch allgemein die alten gemeint — gering zu achten. Anṣārī folgt dem qalandar auf den »jagdrevierberg« und bittet ihn dort um einen weisen rat. Der qalandar fordert zur abkehr von der welt und zur vorbereitung aufs jenseits auf. Er rät, sich zu den demütigen zu gesellen und bettelnd die welt zu durchziehen, um durch bettel ein mann und gegen die welt gleichgültig zu werden. Der mensch sei für den tod da und müsse dann gute werke vorweisen können. Jeder augenblick könne ein parfüm der freude, aber auch ein gestank der überheblichkeit sein. Mensch zu sein und in die spelunken zu gehen, gläubiger zu sein und unsinn zu reden, islam und wucher zu nehmen, glaube und augendienerei usw. seien gegensätze. Der mensch habe es nicht leicht, mensch zu sein. Der qalandar tadelt an Anṣārī die gier und das finstere, schwache, zerstörte und böse innere, seine sünden und seine gleichgültigkeit gegen die häscher der hölle. Mit werken, die zeigen, dass man nie an gott gedacht hat, dürfe man nicht erwarten, ins paradies aufgenommen zu werden. Bemühe dich um gottesdienste und fromme leistungen! Nur das erleuchtet dereinst dein grab und kann dir bei der auferstehung helfen. Das ganze ist in reimprosa abgefasst, und eingestreut sind gedichte Anṣārīs. — Qalandar ist in diesem hochstilisierten schriftchen kein gegensatz zu ṣūfī und würde, falls man der charakteristik, die Anṣārī vom qalandar gibt, trauen dürfte, das bild, das wir vom qalandar haben, und vielleicht sogar die frühe entwicklungsgeschichte dieses begriffs und der religiösen gruppe etwas ändern. Klar ist, dass Anṣārī den qalandar hier als einen entsagungsvollen, keineswegs gegen das gesetz gleichgültigen, aber den hochmut der studierten missbilligenden asketen darstellt. Wahrscheinlich hat Anṣārī den verwahrlosten asketen auftreten lassen, um den gegensatz zwischen wahrer weltflucht und theologischer verweltlichung augenfällig zu machen. Eine wahre begebenheit liegt kaum zugrunde. Für das alter des wortes und der bewegung qalandar ist die schrift von grosser bedeutung, vielleicht auch für den geografischen raum, in dem es damals sogenannte qalandar gab. Der geistesgeschichtlichen auswertung der schrift sind aber enge grenzen gesetzt.

[156] Muǧtabā Mīnuwī: *Az ḫazā'in-i Turkiyya*, Maǧalla-i Dāniškada-i Adabiyyāt-i Tihrān, 4, 2, 1335, 57. Ṣafā: *Tāriḫ-i adabiyyāt dar Īrān*, 2, 385, nr 5.

Ich hatte nur noch einen dāng und einen halben, ja noch ein granum (*ḥabba*) weniger.
Damit kaufte ich zwei krüge wein, ein bisschen weniger.
Auf meiner laute ist weder die höchste noch die tiefste saite mehr da.
Wie lange noch sagst du: Qalandartum und kummer wegen kummer[157]?

Der schluss bedeutet: Was hat einer, der qalandar sein will, über kummer zu jammern? Falls der vierzeiler von Abū Sa'īd gesprochen worden sein sollte, hätte er die aussicht, sogar noch älter als Abū Sa'īd zu sein, da Abū Sa'īd ja die meisten seiner verse nicht dichtete, sondern bloss zitierte. In die gleiche zeit, das 4./10.jh., käme man, wenn man den persischen vierzeiler eines Yūsuf-i 'Āmirī, in dem das wort vorkommt, ernst nehmen und diesen 'Āmirī, wie vorgeschlagen worden ist, mit dem bekannten Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Yūsuf al-'Āmirī (gest. 381/991) in eins setzen dürfte[158]. Aber man kennt die unzuverlässigkeit der namensangaben des 'Ayn ul-quḍāt, dem wir diesen vierzeiler verdanken.

Dass ein qalandar nicht jammert, steht dann allerdings um 600/1200 bei Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī. Er sagt den qalandariyya nach, dass sie es nur darauf abgesehen hätten, im verein mit gott (in deo) ein vergnügtes herz (*ṭībat al-qulūb ma'a llāh*) zu haben. Sie verrichteten zwar — so schreibt er — die allernotwendigsten religiösen pflichten, nützten aber unbedenklich die ermächtigungen und erleichterungen, die das gesetz gestatte, aus, liessen die vorschriften ausser acht und zerstörten sogar sitte und brauch. Treue ausführung der religiösen vorschriften sei in ihren augen gerade gut genug für das gemeine volk und die vita purgativa durch kasteiung bedeute ihnen gar nichts[159]. Mit andern worten: Die qalandariyya glaubten an ein inniges zusammensein mit gott, das unter umgehung der herkömmlichen frommen übungen und verzichte erreicht werde oder schon bestehe und sich in einem vergnügten herzen ausdrücke. Vielleicht galt das vergnügte herz auch als mittel, dieses zusammensein mit gott herbeizuführen. Darüber wird nichts gesagt.

Für Suhrawardī sind die qalandariyya eine sonderform der malāmatiyya. Die malāmatiyya, die im 3./9.jh. von Nēšābūr ausgegangen sind, taten alles, um ihre frömmigkeit vor sich selbst und der öffentlichkeit

[157] *Asrār* 82/Shuk. 92, 11-12/hs. Landolt 47b, 12-13. *Ḥālāt* 59/Shuk. 35, 6-7 (var.). Nafīsī: *Suḫanān-i manẓūm*, nr 397. Ich lese am schluss des vierzeilers zweifelnd *ġam-i ġam*. Ritter: *Meer der seele*, 488, lässt die frage nach der echtheit offen.
[158] *Tamhīdāt* 228. Furūzānfar: *Šarḥ-i Maṯnawī*, 1, 735.
[159] *'Awārif*, kap. 9. Ritter in Oriens 12, 1959, 15.

geheimzuhalten. Um jede selbstgefälligkeit und augendienerei zu verhindern, kaschierten sie ihr eigenes frommes tun vor sich selbst durch suchen und begehen von fehlern und vor der welt durch unauffälliges oder anstössiges verhalten. Nach Suhrawardī ist nun das trachten des wahren malāmatī darauf gerichtet, die gottesdienstlichen leistungen zu verbergen, aber zu steigern, das trachten des qalandarī darauf, die guten sitten überhaupt abzuschaffen, das heisst auf den unterschied zwischen ruhm und tadel gar nicht zu achten und nur das innere vergnügtsein anzustreben. Malāmatī und qalandarī berührten sich also nur darin, dass sie keine frömmigkeit, wohl aber verstösse gegen sie ans licht der öffentlichkeit treten liessen. In allem andern waren sie gegensätze: Der malāmatī suchte von den mitmenschen getadelt zu werden, achtete auf seine taten und auf die mitmenschen. Der qalandarī wollte von den mitmenschen gar nicht getadelt werden und achtete weder auf seine taten noch auf die mitmenschen. Eben deswegen ist er von rund 500/1100 an in der persischen dichtung zum inbegriff des ungebundenen, rein auf das vergnügtsein eingestellten menschen und auch des gottsuchers, der die konventionellen mittel verschmäht, geworden.

Aber schon im 5./11.jh. gab es malāmatiyya, die in tat und wahrheit das, was den qalandariyya später vorgeworfen worden ist, vorausnahmen. Anṣārī klagt, dass jetzt viele malāmatiyya sich libertinismus (*ibāḥat*), geringschätzung des religionsgesetzes, ketzerei (*zandaqa*), unhöflichkeit (*bē-adabī*) und frechheit (*bē-ḥurmatī*) herausnähmen und einfach sagten: Das ist malāmat (?)[160]. Auch sein zeitgenosse Ǧullābī weiss von gewissen malāmatiyya, die, von unglauben und irrtum getrieben, das religionsgesetz missachteten und dies verteidigten mit dem satz: Was ich tue, ist malāmat[161]. Doch um die mitmenschen von sich abzuschrecken, müssten sie zuerst einmal von diesen angenommen worden sein, meint Ǧullābī[162]. Dies auf der einen seite. Auf der andern seite schildert schon Anṣārī gewisse malāmatiyya, die die menschen nicht fürchteten, keine nachlässigkeit gegenüber dem gesetz bei sich duldeten und nur aufrichtig vor gott sein wollten[163], wiederum in übereinstimmung mit Ǧullābī, der sure 5, 54: »Sie fürchteten sich vor keinem tadel«, auch auf die malāmatiyya ausdehnt[164]. Die gleichgültigkeit gegen den tadel widerspricht natürlich

[160] *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya* 105, 10-11 (text unsicher)/*Nafaḥāt*, artikel Ḥamdūn-i Qaṣṣār, 61. Abdülbaki (Gölpınarlı): *Melâmilik ve Melâmiler*, Istanbul 1931, 16.

[161] *Kašf ul-maḥǧūb* 71, 6-8/Nicholson 64.

[162] *Kašf* 71, 8-10/Nicholson 65.

[163] *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām* 68/ed. Salǧūqī 21-22.

[164] *Kašf* 69, 5/Nicholson 62.

dem ursprünglichen sinn des malāmatīunternehmens, bringt aber die malāmatiyya auch positiv den qalandariyya wenigstens in einem punkte wieder näher. Ausserdem erregten die qalandariyya ihrerseits durch ihr verhalten, auch wenn sie nicht wollten, den tadel der andern. So kann man die übergänge und begriffsverwechslungen und -vermischungen, die in der folge zwischen malāmatiyya und qalandariyya stattgefunden haben, wohl verstehen. Von Bābā Gīlānī in Harāt im 9./15.jh. heisst es, er sei stets von einer anzahl qalandarān und malāmatiyān begleitet gewesen[165], und zwei sogenannte malāmatiyya in Kirmān sollen die meiste zeit ein lustiges leben geführt haben und überall da zu finden gewesen sein, wo sänger, spielleute und trinkgenossen vorhanden waren[166].

Will man für die qalandariyya, wie sie Suhrawardī schildert, einen anknüpfungspunkt in der ṣūfik suchen, so bietet sich eine »im irrtum befindliche gruppe der bewohner des ʿIrāq (und anderer orte, randnachtrag)« an, die — spätestens im 4./10.jh. — die wahre aufrichtigkeit nur durch gleichgültigkeit gegen das ansehen bei den menschen für erreichbar hielt und dies unter umgehung des mystischen pfades der inneren läuterung durchführen zu können glaubte. Wer dieser gruppe angehörte, verfiel naturgemäss der unbekümmertheit (*qillat al-mubālāh*), dem unhöflichen oder anstandslosen benehmen und der nichteinhaltung der grenzen, blieb ein gefangener seiner lustregung, ein gebundener seiner ichs und seines satans, in »finsternissen, einer über der andern; wenn er die hand ausstreckt, sieht er sie kaum« (sure 24, 40), war eine glasperle, kein edelstein[167]. Wie Sarrāǧ sagt, setzt die richtige unbekümmertheit um das, was die leute von einem denken, fromme leistungen voraus, und diese zweite, die anerkennenswerte art des sich-nicht-kümmerns lobt auch Abū Ṭālib al-Makkī[168]. Ġazzālī in seiner streitschrift gegen die libertiner greift eine ganze reihe von unbekümmerten verhaltensweisen an, auch solche, die der haltung der qalandariyya nahestehen, zielt jedoch — verwunderlicherweise — nie auf leute, die man mit den qalandariyya identifizieren könnte, geschweige denn, dass er diesen namen nennte[169]. Aber sie haben damals schon bestanden.

165 Aṣīl ud-dīn: *Maqṣad ul-iqbāl*, bei Salǧūqī: *Mazārāt-i Harāt*, 1, 96.

166 Miḥrābī: *Mazārāt-i Kirmān*, ed. Ḥusayn-i Kūhī-i Kirmānī, Teheran 1330, 133-134.

167 *Lumaʿ* 421, 12-422, 12.

168 *Qūt* 1. 143; 4, 216 ff; 4, 223, 4.

169 Otto Pretzl: *Die Streitschrift des Ġazālī gegen die Ibāḥija*, Sb. Bayer. Ak. Wiss. Phil.-hist. Abt. 1933, 7. *Faḍāʾil ul-anām* (= Makātīb-i fārsī-i Ġazzālī), ed. ʿAbbās-i Iqbāl, Teheran 1333, 86-87 (bāb 5, faṣl 3)/übers. Dorothea Krawulsky: *Briefe und Reden des*

Die qalandar werden häufig in einen gegensatz zu den ṣūfiyya gestellt. Stand die ṣūfik links der etablierten theologie, so stand das qalandartum links der etablierten ṣūfik. Darum liebäugelte die ṣūfische dichtung, wenn sie die fesseln der hergebrachten formen der frömmigkeit zu sprengen aufforderte, mit dem unbekümmerten verhalten der qalandar und pries deren idealen religiösen anarchismus. Bei Aḫsīkatī (6./12.jh.) treibt der liebeskummer die »weltverzichter« in die »spelunken der qalandar«[170]. Bei Sa'dī (7./13.jh.) reisst das unglück der liebe die fundamente des weltverzichts und der gewissenhaften peinlichkeit ein und bewirkt, dass der ṣūfī qalandar zu sein lernt[171]. Yaḥyā as-Suhrawardī (gest. 587/1191), der bescheinungstheosof, der selber das auftreten der liebe als »qalandarhaft und ohne scham« bezeichnet[172], soll qalandarart gehabt haben, wofür der zusammenhang, in dem dies mitgeteilt wird, die bedeutung »gleichgültigkeit gegen die welt« nahelegt[173]. So soll auch Âbid Çelebi, der bruder Ulu Ârif Çelebis, im 8./14.jh. eine qalandarnatur gewesen sein, das heisst nicht nach dieser welt gejagt haben[174]. Bei Dāya und danach bei Ḥusayn-i Wā'iẓ-i Kāšifī (gest. 910/1504-5) heisst »von qalandarart« (und »von malāmatīart«) so viel wie, ruf und name, lob und tadel, verwerfung und annahme bei den menschen für gleichwertig zu erachten[175]. Ḥamīd ud-dīn-i Balḫī (gest. 559/1164) gibt folgenden charakteristischen unterschied zwischen ṣūfī und qalandarī zum besten: »Der tisch der qalandarān sieht beim auftragen gleich aus wie das speisetuch der ṣūfiyān beim abtragen«[176], das heisst ist leer, sie besitzen nichts, haben nichts aufzustellen, leben von der hand im mund. Wenn einer *qalandarāna wa muğarradāna* in der welt herumreist[177], so reist er ohne jegliche mittel und ohne die geringsten

Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī, Islamkundliche Untersuchungen 14, Freiburg im Breisgau 1971, 210-212.

170 Aṯīr ud-dīn-i Aḫsīkatī: *Dīwān*, ed. Rukn ud-dīn-i Humāyūnfarruḫ, Teheran 1337, 98, 9.

171 Sa'dī: *Badā'i'*, Kaviani 1304, nr 46, 8.

172 *Fī ḥaqīqat al-'išq*, in Œuvres philosophiques et mystiques 3, edd. Seyyed Hossein Nasr et Henry Corbin, Teheran-Paris 1970, 274, 13-14 (Bibliothèque Iranienne 17)/ *Mu'nis al-'ushshāq, The Lovers' Friend*, ed. Otto Spies, Stuttgart 1934, pers. text 13, 1-2 (Bonner Orientalistische Studien 7).

173 Šahrazūrī, in der pers. einleitung der Œuvres philosophiques 3, 16, 11.

174 Aflākī 976, 8.

175 *Mirṣād ul-'ibād*, ed. Riyāḥī 261, 7-11/ed. Šams ul-'urafā 145, 16-20.

176 *Maqāmāt-i ḥamīdī*, ed. 'Alī Akbar-i Abarqū'ī, Isfahan 1344, 69, 10, in der 9. maqāma.

177 Ṣādiq-i Kiyā: *Nuqṭawiyān yā pasīḫāniyān*, Teheran 1320 yazdgirdī, 58 (aus *'Arafāt-i 'āšiqīn*).

absicherungen. Darum wird 'Alī b. Naṣrallāh al-Ḫurāsānī, der in der art persischer bettlerfuqarā' (*'alā ṭarīqat fuqarā' al-'aǧam al-mukaddīn*) nach Ägypten und hier dann zu ehren kam (gest. 862/1458)[178], ein weltenbummler im stil der qalandar gewesen sein. Da die qalandar von den gaben anderer leben, gelten sie als beutelschneider. Als jemand scheich Awḥad ud-dīn-i Kirmānī in Sivas 200 dinar geben wollte, um als novize aufgenommen zu werden, lehnte dieser ab und sagte: »Das wäre der weg der qalandarān. Ich erwarte von niemand etwas«[179]. Schwer zu sagen, ob das heisst, dass der neuzutretende qalandar dem gruppenführer oder der gesellschaft sein geld abliefern musste, oder ob einfach auf die bettelei der qalandarān angespielt wird. Ḫāqānī (gest. 595/1199) in der pose des weintrinkers fragt:

Was ist unser name in der stadt nach dem vornamen »Hund«?
Weinrückstandschlürfer Malāmatī, Geldkaputtmacher Qalandarī[180].

Ein Muḥammad b. Muḥammad ad-Dayrī al-Ḥalabī aš-Šāfi'ī (gest. 940/1534) wurde einmal von einem individuum aus einer gruppe qalandariyya angebettelt. Er gab ihm zur antwort: »Du bist ein gauner, und ich bin ein gauner. Ein gauner nimmt von einem andern gauner nichts«[181]. Als Hulagu 658/1260 bei Ḥarrān an einer schar fuqarā' qalandariyya vorbeikam, fragte er Naṣīr ad-dīn aṭ-Ṭūsī, was mit denen los sei. Ṭūsī erwiderte: Das ist abfall (*faḍla*) in dieser welt. Hulagu liess sie umbringen und fragte dann, was er mit abfall gemeint habe. Ṭūsī entgegnete: Die menschen zerfallen in vier gruppen: »Regierende, handeltreibende, handwerker und landwirte. Alle übrigen liegen diesen auf der pelle«[182].

Der name qalandar ist bis heute weder in seiner bedeutung noch in seiner herkunft geklärt. Hervorgehoben sei hier der erklärungsversuch der lexikografen Rašīdī vom jahr 1064/1654 und Burhān vom jahr 1062/1652. Beide betrachten *qalandar* als eine spielform des

[178] Saḫāwī: *Ḍaw' lāmi'*, 6, 47.
[179] *Manāqib-i Awḥad* 159, 11.
[180] *Dīwān*, ed. Saǧǧādī, Teheran 1338, 421, 3. Statt *sīm-kūš* wäre dem sinne nach auch *sīm-kaš* möglich. Doch verlangt Ḫāqānīs stil die gegenüberstellung von *-kaš* und *-kuš*, wie etwa *Dīwān* 105, apu (*daryākaš-sīmkuš*) zeigt. Vgl. die spielereien mit *sīm-kuš* bei Niẓāmī: *Haft paykar*, edd. Ritter-Rypka, Prag 1934, §7, 81-83 (p. 32)/ed. Dastgirdī, Teheran 1315, 43-44. *Maḫzan ul-asrār*, ed. Dastgirdī, Teheran 1313, 135, 1; 141, 11/ed. Alizade, Baku 1960, XLI 35 (p. 172); XLIV 26 (p. 182). An unserer Ḫāqānīstelle sind Malāmatī und Qalandarī als zugehörigkeitsnamen gefasst.
[181] *Durr al-ḥabab* 2, 1, 253.
[182] Ibn al-Fuwaṭī: *Ḥawādiṯ ǧāmi'a*, 343. Muṣṭafā Ǧawād in Sumer 10, 1954, 222b.

wortes *kalandar*, das einen »holzblock« bezeichnet, mit dem man türen sperrt[183] und in den man einem delinquenten auch die füsse einspannen kann. Burhān nennt die form mit *q* arabisiert, Rašīdī führt sie auf »den lauf der zeit und die veränderung der zungen« zurück. Angesichts des wohlbekannten übergangs von *k* zu *q* scheint diese etymologie keineswegs unmöglich. *Farhang-i Ānandrāǧ* (s.v. kalandar) hat sie übernommen[184]. Qalandar wäre demnach ein »klotz«, »bengel«, ein »flegel«, ein ungehobelter mensch. Der dichter Kamāl Ismāʿīl (gest. 635/1237) hat noch ein wort *bulqandar* in dem schmähvers:

Bezüglich gold und silber der menschen
hat er die anschauung der *bulqandar*[185].

Das wort wird auch *bulġandar*, *balqandar* und *bulqadar* gelesen und bald mit »ungezügelt und unfromm, ketzer (*mulḥid*)«, bald mit »sehr aufdringlich und beharrlich« wiedergegeben. Rašīdī leitet die form mit *ġ* von arabisch *ġundar* »fett, zudringlich« ab; *bul* wäre also »sehr«, ähnlich wie man *bū l-fuḍūl* »schwätzer«, *bū l-ʿaǧab* »merkwürdig« (u.a.), *bū l-hawas* »auf lust versessen« aus *bul* ableitet[186]. Dies zur ergänzung des materials[187].

Auch die entwicklungsgeschichte der qalandar ist noch nicht geschrieben[188]. Wir sehen nur undeutlich, dass in der ersten hälfte des

[183] Dafür weist das persische wörterbuch auch ein *tabandar* auf.

[184] Bei Manǧīk-i Tirmiḏī (4./10.jh.) steht ein *kalandara* im sinne von »mächtig, stark«, Asadī: *Luġat-i furs*, in der ausgabe ʿAbbās-i Iqbāls, Teheran 1319, 438. Der übergang von *k* zu *q* ist besonders bekannt aus eigennamen: Qāšān, Qišmīr, Qušmahān (= Kušmēhan, bei Ibn Faḍlan, ed. u. übers. A. Zeki Validi Togan, Abh. K.M. 24, 3, 1939, arab. 4, 18/deutsch 6, 1/franz. M. Canard in Annales Inst. Ét. Or. Alger 14, 1958, 53), aber auch sonst; Davoud Monchi-Zadeh: *Iranische Miszellen*, Acta Iranica 5, 1975, 67, unten.

[185] *Dīwān*, ed. Ḥusayn-i Baḥr-ul-ʿulūmī, Teheran 1348, vers 7750 (p. 452); dazu anm. p. 1035.

[186] *Farhang-i Ānandrāǧ* s.v. bū l-hawas. Muḥammad Ḥusayn-i Ruknzāda-Ādamiyyat: *Arkān-i suḫan*, Teheran 1347, 18-22. Aḥmad-i Ṭāhirī-i ʿIrāqī: *Kunya dar zabān-i fārsī*, Nāma-i Mīnuwī 337 (bū l-hawas). Mehrere alte wörter: *bulkāma*, *bulġūna* usw.

[187] Andere ableitungen aufgezählt in EI² s.v. ḳalandar. Die falsche etymologie *kalāntar* scheint von Hermann Vámbéry: *Skizzen aus Mittelasien*, Leipzig 1868, 7, anm., zu stammen. Eine auswahl von ableitungen in der neuausgabe von John P. Browns *The Darvishes or Oriental Spiritualism* durch H.A. Rose, London 1968, 169, anm. 1. Das schon von Dozy (*Suppl. aux dict. arabes*) aufgrund von de Sacy verzeichnete *qarandal* und *qarandaliyya* ist sekundäre verdrehung, eine verfälschung wie das ebenfalls dort angeführte *qarandarī*. *Qarandal* für *qalandar* ist mir begegnet in *Ḍawʾ lāmiʿ* 10, 101 als beiname eines Muḥammad b. al-Ǧamāl Yūsuf al-Kīlānī (gest. 897/1492) in Kairo, der sich den bart rasierte und darum so genannt wurde. *Al-Qarandaliyya*, wo sich Karīm ad-dīn al-Qalqašandī 855/1452 begraben liess, ist die zāwiya qalandariyya; *Ḍawʾ lāmiʿ* 4, 312.

[188] Vorläufig s. Huart und Babinger in EI s.vv. ḳalender und ḳalenderī, Tahsin

7./13.jh. eine neue epoche für die qalandar anhebt. Ein Ǧamāl ad-dīn as-Sāwī wird als schöpfer einer qalandariyya verehrt, die das scheren aller haupthaare, auch des bartes und der brauen, verficht. Sāwī war in Damaskus zugewandert und starb dann im unterägyptischen Dimyāṭ. Für die von ihm eingeführte neuerung, alles haupthaar zu scheren, gibt es mehrere anknüpfungsmöglichkeiten innerhalb des islamischen kulturkreises. Kopf und bart zu rasieren kam einer erniedrigung gleich: Einem klienten, der eine vollblütige araberin geheiratet hatte, wurden zweihundert stockhiebe verabreicht, bart, haupthaar und brauen rasiert, »eine gewöhnliche Art öffentlicher Beschimpfung«[189]. Der aġlabide Ziyādatallāh wollte Saḥnūn (gest. 240/854) fünfhundert peitschenhiebe geben und kopf und bart rasieren lassen, weil er hinter einem richter, der die erschaffenheit des korans lehrte, nicht gebetet hatte[190]. Einem schönen höfling, der mit erfundenen todesdrohungen eines gastgebers zwei andere höflinge von einer einladung ferngehalten hatte, wurden zur strafe haar und bart geschoren, und er wurde auf einem esel herumgeführt und eingesperrt[191]. In Guadix wurde im 7./13.jh. zwei wanderderwischen, die bettelten, obwohl sie geld bei sich hatten, der kopf geschoren[192]. Abū Yazīd al-Basṭāmī befahl einem mann, der sich über seine geringen fortschritte auf dem mystischen pfad beklagte, sich haupthaar und bart rasieren zu lassen, sich einen sack voll nüsse umzuhängen und jedem kind, das ihm eine ohrfeige gebe, eine nuss zu schenken — was der geschulmeisterte, wie zu erwarten, für eine zu arge zumutung hielt[193]. Schon Muḥāsibī kannte die mode, sich den bart zu scheren[194]. Ein

Yazıcı in EI² s.vv. ḳalandar und ḳalandariyya. Ferner Hellmut Ritter: *Das meer der seele*, 487 ff, und *Philologika XV*, Oriens 12, 1959, 14 ff. Richard Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 1, Wiesbaden 1965, 74-78 (Abh. KM 36, 1). Aḥmad ʿAlī-i Raǧāʾī: *Farhang-i ašʿār-i Ḥāfiẓ*, Teheran 1340, 492-496. Muḥammad b. Ṭūlūn: *Iʿlām al-warā bi-man wulliya nāʾiban min al-atrāk bi-Dimašq aš-Šām al-kubrā*, ed. Muḥammad Aḥmad Duhmān, Damaskus 1964, 38, anm. 1. John Kingsley Birge: *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937, index Kalender. Hasan Özdemir: *Die altosmanischen Chroniken als Quelle zur türkischen Volkskunde*, Islamkundliche Untersuchungen 32, Freiburg B 1975, 268-274. — Nach abschluss der arbeit kommt mir der lehrreiche aufsatz ʿAbdulḥusayn-i Zarrīnkūbs zu gesicht: *Ahl-i malāmat u rāh-i qalandar. Muṭālaʿaʾī dar bāb-i wākunišhāy-i darūnī dar taṣawwuf*, Maǧ. Dānišk. Adab. ʿUlūm-i Ins. Tihrān 89 (jg. 22, 1), 1354/1975, 61-100. Er bedeutet einen schritt vorwärts.

[189] Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 1, 129. Verwandte beispiele ib. 185.

[190] Dabbāġ und Ibn Nāǧī: *Maʿālim al-īmān*, 2, 93.

[191] Āṣafī Uluġḫānī: *Arabic History of Gujarat*, 1, 322.

[192] Aḥmad al-Qaštālī: *Tuḥfat al-muġtarib*, RIEM 17, 1972-3, 76.

[193] Sahlagī 86-87. *Taḏk*. 1, 146, 8-147, 2.

[194] *Masāʾil* 108, pu.

alter mann im 3./9.jh. liess sich kopf und bart rasieren, weil ein prediger gesagt hatte: Diese haare sind im irrglauben gewachsen, schert sie im gehorsam (gegen gott)! [195] Hier ist abschneiden der haare, wie sonst das abschneiden der stirnlocken, zeichen der reue, aber auch ein kleiderwechsel, wie bei der pilgerfahrt. Šiblī soll sich beim verlust seines sohnes den bart [196] und an einem fest wimpern und brauen haben abschneiden lassen [197], das erste angeblich aus trauer über seinen eigenen weiterbestand (im gegensatz zu seiner frau, die ihre haare wegen des erlittenen verlustes abgeschnitten hatte), das zweite zur bekundung seiner traurigen vereinsamung, beides also zum zeichen der trauer. Ein andermal zupfte er sich mit einer pincette die haare der brauen aus, um den schmerz, den ihm innere erlebnisse verursachten, zu übertäuben [198]. Aus dem vorislamischen, antiken Syrien ist der brauch bekannt, dass sich der verehrer der dea Syria vor betreten der heiligen stadt Hierapolis (Manbiğ) haare und brauen schor, um die in den haaren sitzende unreinheit zu beseitigen [199]. Auf ausserislamischem gelände in Mittelasien rasierten sich die türken zur beweinung ihres von den arabern hingerichteten fürsten Kūrṣūl 121/739 das gesicht [200] und soll später Šaqīq al-Balḫī (gest. 194/810) einen gelehrten »götzendiener« getroffen haben, der rote kleider trug und kopf und bart rasiert hatte [201].

Die entfernung aller kopfhaare bei den qalandar wird nun später, auch von den qalandar selbst, verschieden gedeutet. Die haarlosigkeit besage: Kein haar soll die liebe verunreinigen [202], man scheide aus dem leben und allem eigenen handeln aus (?) [203], haar sei fremder zusatz am leib, von allen zusätzen solle man sich trennen [204]. Dazu tritt der vorstellungskomplex von einer enthüllung der schönheit. Gott wird im paradies den gläubigen wie der vollmond erscheinen (nach einem profetenwort), also »ist die vollkommenheit von gottes macht

[195] Ibn al-Ğawzī: *Quṣṣāṣ*, nr 239.
[196] *Ḥilya* 10, 370. *Talbīs* 360.
[197] *Talbīs* 359, unten. Šiblī: *Dīwān*, ed. Šaybī, einleitung 55.
[198] Qušayrī: *Risāla*, kap. hayba-uns/komm. 2, 41.
[199] Carl Clemen: *Lukians Schrift über die syrische Göttin*, Der Alte Orient 37, heft 4/4, Leipzig 1938, 26 (de dea Syria 55); 49-50.
[200] Ṭabarī: *Annales*, II 1691, 11, und glossarium, ğarrada.
[201] *Ḥilya* 8, 51.
[202] Ḫaṭīb-i Fārsī: *Manāqib-i Ğamāl ud-dīn-i Sāwī*, ed. Tahsin Yazıcı, Ankara 1972, 46-47, mit noch anderen symbolistischen deutungen.
[203] Ib. 85, 8-15 (sehr undeutlich).
[204] Wāḥidī bei Ḫaṭīb-i Fārsī, ed. Yazıcı, einleitung türk. XII/persisch IX.

die sichtbarmachung«[205]. Die qalandar sind gottes erscheinungsort, haben gott in sich[206]. Verwandte der qalandar, vielleicht eine abteilung von ihnen, die abdālān-i Rūm, schoren sich ebenfalls alle haare und wollten damit ihre »schönheit« sichtbar werden lassen und Adam nachahmen, der haarlos auf die welt gekommen sei[207]. Die šamsiyān, die sich ebenfalls kahl schoren, vielleicht eine andere abteilung der qalandar, wollten mit ihrer rasur auf geistige schwerter, die sie getroffen hätten, anspielen: das schwert des zusammenseins mit gott und das schwert der einheit. Sie fühlten sich »sonnenhaft« (*šamsī*) auch deswegen, weil ihr gesicht blank wie die sonne glänzte[208]. Nach dem, was wir von den qalandar vor und nach der reform durch Sāwī wissen oder erraten können, ist es nicht unmöglich, dass die ablegung aller haare ein verstärkter äusserer ausdruck für ihre völlige besitz- und schmucklosigkeit und eine neue form und übertriebene interpretation des seit alters hochgehaltenen grundsatzes der »entblössung« (*taǧrīd*) war. Sāwī war nach der legende auf dem friedhof von Damaskus nackt oder höchstens mit gras bekleidet und scheint das einem dort bereits ansässigen »gymnosofisten« Ǧalāl ud-dīn-i Darguzīnī nachgemacht zu haben. Eine andere legende verlegt die rasur schon in seine heimat Sāwa[209], eine dritte erst an seinen späteren aufenthaltsort Dimyāṭ[210]. Dabei sollen den anlass die nachstellungen einer frau gebildet haben. Um sich ihnen zu entziehen, habe er (in Sāwa) sich hässlichrasiert oder (in Dimyāṭ) auf ein gebet zu gott alle haare verloren.

Die kahlschur hat nicht alle erreicht und ist nicht immer und von allen durchgeführt worden, die sich qalandar nannten, aber sie hat sich weit verbreitet. Ein besonderes persisches wort *dak zada* (auch *dak u lak zada*, *daq u laq*, *daġ u laġ*) bezeichnet den qalandar, der die vierfache tonsur von bart, schnurrbart, wimpern und brauen (*čār ḍarb*) empfangen oder an sich vorgenommen hat[211]. Trotz des hässlichen anblicks, den die qalandar boten, soll sich der dichter ʿIrāqī (gest. 688/1289) in Hamadān in einen jungen aus einer vor-

[205] Ḫaṭīb-i Fārsī 85, 12.
[206] Wāḥidī ib. türk. XII/pers. VIII.
[207] Wāḥidī ib. türk. XXII, XXIV/pers. XXII, XXV.
[208] Wāḥidī ib. türk. XXVI/pers. XXVI.
[209] Ibn Baṭṭūṭa 1, 61-64/übers. Gibb 1, 37-39. Gramlich 1, 77.
[210] *Tāriḫ-i Firišta*, maqāla 12, lith. ohne ort und jahr, 2, 765-766.
[211] *Burhān-i qāṭiʿ* s.v. dak zada. *Farhang-i Rašīdī* s.v. dak. Gramlich 1, 76: Haupt, bart, schnurrbart und augenbrauen. So auch Abdülbâki Gölpınarlı: *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, Istanbul 1953, 208.

beiziehenden qalandarschar verliebt haben und ihm nachgereist sein. In Ḫurāsān soll er die gesellschaft eingeholt, sich selbst kahlrasiert haben und dann mit ihr bis nach Multān weitermarschiert sein[212]. Mawlānā soll die qalandar beneidet haben, dass sie keinen bart hätten; nach einem profetenwort bringe zu viel bart die gefahr der selbstgefälligkeit mit sich, und in der zeitspanne, in der ein ṣūfī seinen schönen bart kämme, gelange der erkenner zu gott[213]. 761/1360 verbot der mamlūkensulṭān Nāṣir[214] und später der timuridenfürst Ḥusayn-i Bāyqarā (872-912/1470-1506) diese rasur[215], ohne bleibenden erfolg.

Den briefstil der qalandar hat 'Ubayd-i Zākānī (gest. 772/1371) in einem erfundenen schriftwechsel zweier qalandar verulkt. Der text bedarf aber noch der kritik, bevor er übersetzt werden kann[216]. Der baġdāder dichter Taqī ad-dīn Ibn al-Maġribī (gest. 684/1285) spricht in der maske eines qalandar folgendes zaǧal[217]:

Wir müssen uns unter den leuten zeigen,
wir qalandar mit geschorenem kopf!
  Lasst uns statt dieses linnenzeugs
  einen seidenstoff (sic) aus lammwolle (sic)
  oder eine kutte anziehen oder nacktgehen!
Wir wollen betteln gehen mit allerlei leuten,
die den kopf rasiert haben, mit gewitzten,
  die nur das grünzeug (= haschisch) und das *bang*
  kennen, nicht das weintrinken,
  das miṯqāl zu 2000 krügen,
die davon ganze taschen haben,
der dāniq gleichwertig 70 bechern.
  Doch bevor wir benebelt werden,
  wollen wir uns noch zu essen besorgen
  und auf den markt gehen mit der bettelschale.
Betteln wir um gottes willen einen schafskopfverkäufer,
einen gemüsehändler und einen harīsaverkäufer an.
  Zu denen, die wir antreffen, sagen wir: »Geliebtester,
  ... (verderbt) armen (derwischen),
  alles herumirrenden fremdlingen![218]

[212] Gramlich 1, 77, anm. 1.

[213] Aflākī 412, 14-19.

[214] Maqrīzī: *Mawā'iẓ*, Bulaq 1270, 2, 433.

[215] 'Abdulḥusayn-i Nawā'ī: *Asnād u mukātabāt-i tāriḫī-i Īrān*, 410-411.

[216] 'Ubayd-i Zākānī: *Kulliyyāt*, ed. Parwīz-i Atābakī, Teheran 1336, 356-357.

[217] Kutubī: *Fawāt al-Wafayāt*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut 1974, 3, 36-37 (nr 341)/Kairo 1951, 2, 115-116 (nr 296)/Bulaq 1299, 2, 56. Name des dichters ist 'Alī b. 'Abdal'azīz b. 'Alī b. Ǧābir. Auf das gedicht hat Furūzānfar: *Šarḥ-i Maṯnawī*, 1, 734, aufmerksam gemacht.

[218] Die drei zeilen (*aġṣān*) sind persisch, um die heimat dieser qalandar anzudeuten.

Sie werden für dich vor tagesanbruch beten.
Ihre stossgebete verwirklichen sich«.
Und wir unterscheiden die menschen wohl.
Zum reichen sagen wir: »Herr,
wir möchten eine milde gabe für die moschee,
ein raṭlchen sesamöl in die lampen,
um es unter den beisammensitzenden anzuzünden«.
Da seht doch, freunde,
ich bin völlig entblösst[219] wie der satan.
Bei mir ist diese sache mächtig geworden.
Der satan hat mir ins ohr geschwatzt,
so dass meine brust voller tatendrang ist.
Sagt nicht: »Du gurke,
wir sehen, du bist völlig verdreht.
Der maġribiner hat da etwas unerquickliches hinterlassen«[220].
Nein, er hinterliess einen, der immer oben ist[221], der die andern niedertritt.
Löwenjunge stammen aus leuengeschlecht.
Aber ich werde geröstet[222] durch Samqūn
mit seiner schmalen hüfte (?) gleich einer verborgenen perle.
Verrückt bin ich geworden in der liebe zu ihm.
Ist es eine schande, wenn einer
meinesgleichen sich in eine sich wiegende gestalt verliebt,
wie der mond weiss und strahlend,
in eine gesichtsseite wie myrte so grün?
Wer in seiner liebe nicht mehr ein und aus weiss, ist entschuldbar.
Hätte Korah jene myrte geküsst,
so hätte das seinem herzen die verarmung als ein nichts erscheinen lassen.
Lass uns das lustige leben geniessen, lass uns
zusammensein mit kameraden, die diesen begriff übersteigen[223]!
Der gescheiteste mensch ist der, der singt:
Husch, fort die lastsäcke (?)! Trink die becher
und halt dich nicht über die reden der leute auf!

Das hohe lied der qalandarreform durch Sāwī hat mehr als hundert jahre nachher, im jahr 748-9/1347-8, Ḫaṭīb-i Fārsī in seinem persischen epos *Manāqib-i Ǧamāl ud-dīn-i Sāwī* gesungen[224]. Es ist eine poetische

An der verderbten stelle wäre denkbar: *Yak ḫurda bi-dih ba-darwēšān* »gib etwas weniges den armen!«

[219] *Muǧarrad* »ohne alles«, auch ohne haare, ohne kleider, ohne mittel,

[220] Der dichter Ibn al-Maġribī meint mit dem maġribiner seinen vater.

[221] Freytag und Lane geben für *aġlab* auch »löwe«. *Da''ās* »niedertreter« kann sexuell gemeint sein.

[222] Ich lese fragend *uṣlā*, weil ich mit *aṣlī* »mein ursprung« nicht durchkomme. Man würde aber *uṣlā li-* erwarten, vgl. Ibn-i Funduq: *Tārīḫ-i Bayhaq*, 197, 16.

[223] Mit der lesung *ḥāzū* (statt *ġāzū*) hätte man »die diesem begriff gerecht werden«.

[224] Dieser titel ist nicht im text. Ausgabe Tahsin Yazıcı, Ankara 1972. Ritter in Oriens 12, 1959, 16-18.

heiligenvita voller legenden. Wenn man dem gründungsepos Ḫaṭīb-i Fārsīs in der allgemeinen richtung folgen darf, sammelte Ǧamāl ud-dīn-i Sāwī in Damaskus eine kleine gruppe von treuen jüngern um sich und lebte im stil eines halbirren asketen, nicht unähnlich Aḥmad al-Badawī (gest. 675/1276) auf dem dach zu Ṭanṭā. Als er sich dann nach dem unterägyptischen Dimyāṭ absetzte, blieben seine jünger, zu denen auch der erwähnte Darguzīnī gezählt wird, in Syrien zurück und ein Muḥammad-i Balḫī übernahm, angeblich in Sāwīs auftrag, die führung. Angeblich mit Sāwīs anweisungen und vollmachten ausgestattet, gründete er nun den orden der *ǧuwālaqiyya* »sackträger«, so geheissen nach dem schweren sack, den diese qalandariyya als alleinige bekleidung trugen. Er beanspruchte, der rechtmässige nachfolger Sāwīs und der wahre erbe des qalandartums zu sein. Auch hier wieder eine parallele zu den späteren vorgängen in Ṭanṭā: Wie Aḥmad al-Badawī nur der patron, nicht der eigentliche gründer der badawiyya (aḥmadiyya, suṭūḥiyya) ist, so scheint auch Sāwī nicht selbst einen orden gegründet zu haben, sondern erst der »zweite pīr« Muḥammad-i Balḫī. Die gründung entsprach den gepflogenheiten der zeit. Damals, im 6.-7./12.-13.jh., bildeten sich die ersten ṣūfischen orden. Wie die malāmatiyya distanzierten sich jedoch oft die qalandariyya von den ṣūfiyya. »Wir halten nicht wie die ṣūfiyya augendienerei feil«, sagten sie[225].

Sāwī wird in der epischen verherrlichung als eine art säulenheiliger geschildert, wenn er von ihr auch nicht gerade auf eine säule, sondern bloss in einen friedhof von Damaskus gesetzt wird. Diesen lebensstil haben seine verehrer nicht beibehalten. Simnānī (gest. 736/1336) rechnet die qalandariyya, die sich auf Sāwī — er sagt, was auch richtig ist, Sāwaǧī — zurückführen, zu den libertinern und stellt sie in die nähe der ḥarīriyya, die etwa zur gleichen zeit ebenfalls in Damaskus ein Abū l-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥusayn b. al-Manṣūr al-Ḥarīrī (gest. 645/1247) auf die beine gestellt hatte[226]. Nur hielten die ḥarīriyya, so schreibt er, auf die reinheit und seien korrekt gekleidet, hätten dafür aber eine schwäche für die bartlosen jungen[227]. Wir können hinzufügen: Ḥarīrī

[225] Wāḥidī ib. türk. X/pers. VII.

[226] Kutubī: *Fawāt* 3, 6-12 (nr 335)/Kairo 2, 88-94 (nr 290)/Bulaq 2, 42-45. Yāfiʿī: *Mirʾāt al-ǧinān*, jahr 645. Ibn al-Fuwaṭī: *Ḥawādiṯ ǧāmiʿa* 235-236 (jahr 656). Abū Šāma: *Tarāǧim riǧāl al-qarnayn*, 180. *Manāqib-i Awḥad* 263-264. Aḥmad b. ʿAlī ad-Dalaǧī: *Al-falāka wa-l-maflūkūn*, Kairo 1322, 72-73.

[227] Simnānī: *Zayn ul-muʿtaqid li-d-dīn il-muʿtaqad*, persische bearbeitung von desselben *Al-wārid aṭ-ṭārid šubhat al-mārid*, hs. Brit. Mus. Or. 9725, 288b, pu-ult.

lehnte den haschischgenuss ab[228], während sich die meisten qalandariyya kein gewissen daraus machten. Der ayyūbide al-Malik aṣ-Ṣāliḥ, stellvertretender regent al-Malik al-Ašrafs in Damaskus, liess Ḥarīrī 628/1231 verhaften und einsperren. Als dann 635/1237 Ṣāliḥs bruder al-Malik al-Kāmil Damaskus besetzte, vertrieb er die qalandariyya und die ḥarīriyya, starb aber noch im gleichen jahr[229]. Am ende des 7./13.jh. veranstaltete al-Ḥasan al-Ǧuwālaqī al-Qalandarī in konvent des 'Alī al-Ḥarīrī zu Damaskus ein grosses treffen von fuqarā' und andern leuten[230]. In Kairo baute er einen konvent der qalandariyya, errang dort hohes ansehen, »gab aber einige zeit vor seinem tod das rasieren des bartes auf und kleidete sich ṣūfisch«. Er starb in Damaskus 722/1322[231]. Qalandarkonvente bestanden in Damaskus und Aleppo. Auch in Konya besassen die qalandariyya eine mensa (*langar*). Diese wurde zu der zeit, da Mawlānā starb (672/1273), von einem scheich Abū Bakr-i Ǧawlaqī (so statt Ǧuwālaqī)-i Nīksārī geleitet[232]. Mawlānā selbst macht einen ǧawlaqī lächerlich, der »barhaupt vorüberging, mit einem so haarlosen kopf wie der rücken einer tasse und platte«[233]. Bahā ud-dīn Zakariyyā Multānī (gest. 666/1268) soll auf seiner rückreise von Bagdad ins gebiet des heutigen Pakistan »in einer moschee qalandarān, die den ǧuwālaq, das gewand des sayyid Ǧamāl-i Muǧarrad,trugen«, angetroffen und einen von ihnen, der ein unmittelbarer schüler Sāwaǧīs war, bekehrt haben. Das grab dieses bekehrten ǧuwālaqī soll in Nāyīn liegen[234]. Auch der in Sehwan begrabene La'l Šahbāz-i Qalandar (gest. 673/1274?)

[228] Franz Rosenthal: *The Herb*, Leiden 1971, 99-100, 124, 148, 180, 190.

[229] Ḏahabī: *'Ibar*, jahr 635 (5, 142, 2). Yāfi'ī: *Mir'āt al-ǧinān*, jahr 635 (verderbt).

[230] Maqrīzī: *Ḫiṭaṭ*, 2, 433.

[231] 'Asqalānī: *Durar*, 2, 49 (nr 1579). Vgl. Maqrīzī: *Ḫiṭaṭ*, 2, 433.

[232] Aflākī 596.

[233] *Maṯnawī* 1, 259. Der kommentar dazu bringt eine richtige erklärung Ismā'īl Ḥaqqīs. Die abstriche Nicholsons sind unrichtig. Die form *ǧawlaqī* ist zugehörigkeitsnomen zu *ǧawlaq* »sack«, das seinerseits eine arabische singularbildung aus dem plural *ǧawāliq* ist. Dieses *ǧawāliq* steht im arabischen neben *ǧuwālaq* und *ǧuwāliq* und geht auf syrisch *gwālqā* < persisch *guwālak* »sack« zurück. Anton Spitaler: *Materialien zur Erklärung von Fremdwörtern im Arabischen durch retrograde Ableitung*, Corolla linguistica Festschrift Ferdinand Sommer, Wiesbaden 1955, 219. *Ǧuwālaq* mit *a* der in der letzten silbe bei Ḫaṭīb-i Fārsī 76, 13-14; 76, 21; 77, 18.

[234] Firišta, maqāla 12 (2, 765-766). Der steindruck hat meist Ǧalāl statt Ǧamāl und gibt eine geschichte Ǧamāls, die von Ḫaṭīb-i Fārsī abweicht. Er wiederholt Ibn Baṭṭūṭas ätiologie, verlegt und verwandelt sie aber, wie wir bereits gesagt haben. Firišta schliesst mit der feststellung, dass die qalandarān jetzt, also am anfang des 11./17. jh., an Ǧamāl ud-dīn-i Sāwaǧīs grab in Dimyāṭ seien und ein meeting (*hangāma*) hätten. *Hangāma* dürfte arabisch *waqt* entsprechen. Nach Maqrīzī 2, 433 veranstaltete al-Ḥasan al-Ǧuwālaqī al-Qalandarī in Damaskus einen grossen *waqt* (hier anm. 230).

wird mit Ǧamāl-i Muǧarrad in zusammenhang gebracht[235]. Zakariyyā Multānī hatte auch in seinem eigenen konvent zu Multān auseinandersetzungen mit ǧuwālaqiyān, und sie traten auch vor Farīd ud-dīn-i Ganǧ-i šakar (gest. 664/1265) sowie vor Niẓām ud-dīn-i Awliyā (gest. 726/1325) auf[235a], so dass an der verbreitung des ordens bis auf den indischen subkontinent nicht zu zweifeln ist. Unklar bleibt der herkunftsname al-Ǧawāliqī (sic), den der dichter ʿIrāqī aus Hamadān getragen haben soll[236]. Heisst er so, weil er sich jenen qalandarān angeschlossen hat oder weil seine familie sich einst mit dem verfertigen oder verkaufen von säcken abgegeben hatte? Viele berühmte männer haben so geheissen[237].

Die qalandariyya lassen sich jedoch nicht alle den ǧuwālaqiyya zuzählen, auch wenn sie mit diesen in manchen anschauungen und in einzelheiten der tracht übereinstimmten. Qalandar blieb auch nach der reform ein verhaltensbegriff. Da und dort bildeten sich, ähnlich den ʿayyārūn, selbständige gemeinschaften. Führer einer solchen vereinigung in Kirmān war im 8./14.jh. ein ṣūfī-i qalandarī namens Zangī-i ʿAǧam. Er besass einen konvent oder eine mensa, auf deren dach er »horn blies«, er kommandierte eine masse kriegerisch geschulter qalandar und inszenierte aufstände[238]. Im ṣafawidischen Iṣfahān stand ein qalandarkonvent (*takiyya, takya*) unter einem *bābā*, der von Šāh ʿAbbās I. ernannt oder bestätigt wurde und dessen amt sich in der familie forterbte[239]. Ähnliches gab es auch in anderen städten. Eine gruppe aus Hamadān schildert 909/1503-4 ein Wāḥidī in seinem türkischen prosimetrum *Menâkıb-i Ḫâce-i Cihân ve Netîce-i Cân*, und zwar um ein beispiel für das aussehen und für die auffassungen der qalandariyya überhaupt zu geben[240]. Von vielen einzelgängern lässt sich nicht sagen, wohin sie gehörten. Von einem qalandar, der zur

[235] *Ḫazīnat ul-aṣfiyā* 2, 47, 7. Als todesdatum wird auch 724/1324 angegeben (ib. 2, 47, 9; Gramlich: *Derwischorden*, 1, 78). Das datum 673/1274 bei N.B.G. Qazi: *Lal Shahbaz Qalandar*, Lahore 1971, 27. Ǧamāl-i Muǧarrad »entblösste schönheit«.

[235a] Ḥasan-i Dihlawī: *Fawāʾid ul-fuʾād*, Lahore 1966, 6-7; 81; 389.

[236] Ḥamdullāh-i Mustawfī-i Qazwīnī: *Tāriḫ-i guzida*, Gibb Mem. 14, 1, 822, 6. Firišta, maqāla 12 (2, 760-761), erzählt ʿIrāqīs geschichte, gibt aber diesen herkunftsnamen nicht.

[237] Samʿānī: *Ansāb*, s.v. Ǧawāliqī.

[238] Miḥrābī (10./16. jh.): *Mazārāt-i Kirmān*, ed. Ḥusayn-i Kūhī-i Kirmānī, Teheran 1330, 54-60 (60, 1 ist *burǧū kašida* zu lesen). Maḥmūd-i Zangī-i ʿAǧam-i Qalandar-i Kirmānī dichtete ein epos *Ǧōš u ḫurōš* über Timur und starb 806/1403-4: *Muǧmal-i faṣīḥī*, jahr 806 (3, 147).

[239] Muḥammad Ṭāhir-i Naṣrābādī: *Taḏkira-i Naṣrābādī*, Teheran 1317, 284.

[240] Teildruck und persische übersetzung in Tahsin Yazıcıs ausgabe der *Manâqib-i Ǧamāl ud-dīn-i Sāwī*. Vgl. hiernach 514-516.

timuridenzeit im 9./15.jh. im osten Persiens auftrat, mit geschorenem bart, mit einem stück filz angetan, ohne hemd (*pīrāhan*) und ohne unterkleid (*zīrǧāma*), berichtet der augenzeuge nur, dass er den eindruck hatte: »An dem ist von kopf bis fuss alles gegen das gesetz, und er wird wohl nicht einmal die 1. sure hersagen können«[241]. Ein anderer, der aus Bagdad in jene gegend kam, ein sehr schön gewachsener bursche in filz und mit filzmütze brachte eine drahtumwickelte holzkeule mit und war unschlagbarer meister in keulenturnieren[242]. Qalandariyya wurden aber auch in grossen orden mitgeschleppt. Es gab qalandariyya bei den qādiriyya und čištiyya[243]. Selbst die naqšbandiyya führten qalandariyya mit. Zayn ul-'ābidīn-i Šīrwānī (gest. 1253/1837-8) beschreibt diese folgendermassen: »Sie kennen die formen des religionsgesetzes nicht, betrachten das religionsgesetz als eine fessel (*muqayyidāt*). Sie verrichten keine gehorsamstaten und keinen gottesdienst, halten weder ritualgebet noch fasten. Die ehe gilt ihnen als verboten[244] und die äussere ehelosigkeit (*taǧarrud*) als pflicht und als notwendig. Sie lehnen litaneien und formeln des gottesgedenkens ab. Sie essen viel *bang* und rauchen (*kašand*) viel *čars*. Sie nennen sich 'verrückte gottes' (*dīwāna-i ḫudā*). Sie reisen dauernd herum und sind immer unterwegs. Am donnerstag halten sie das betteln für ein gebot. Was sie bekommen, bringen sie ihrem scheich. Oft rezitieren sie die gedichte der scheiche, die auf ihren zustand gestimmt sind. Einem geschöpf etwas zuleide zu tun oder ihm wehzutun, betrachten sie als grosse sünde. Zum islam haben sie nur dem namen nach beziehung und zur (ṣūfischen) armut und mittellosigkeit nur in der tracht verwandtschaft«[245]. In der gleichen weise sind, nach dem gleichen beobachter, auch die ǧalāliyya von Ūč (Pakistan, Bahawalpur) »entartet« und ebenso deren mutmasslicher persischer ableger, die ḫāksār[246]. Die šamsiyān (bezogen auf Šams-i Tabrēzī) könnten den qalandartross der mawlawiyya gebildet haben[247]. Die abdālān-i Rūm waren sogar, wie es scheint, der grundstock, aus dem die bektaşis hervorgegangen sind[248].

[241] Jean Aubin: *Un santon quhistānī de l'époque timouride*, REI 35, 1967, 208.
[242] Wāṣifī: *Badā'i' ul-waqā'i'*, ed. Boldyrev, Moskau 1961, 1, 633-643.
[243] Storey: *Persian Literature*, 1, 2, 1036, anm. 4.
[244] Dies keineswegs bei allen qalandariyya.
[245] *Riyāḍ us-siyāḥa*, lith. Isfahan 1329, 197.
[246] Gramlich: *Das schiitische Derwischtum*, 1, 71-73.
[247] Vgl. die erwägungen Gölpınarlıs: *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 207 ff.
[248] John Kingsley Birge: *The Bektashi Order of Dervishes*, 49 (und index Kalender). Vgl. die brauenrasur eines bektaşı bei Georg Jacob: *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-*

So breit wie die spielarten des qalandartums gestreut sind, so breit ist die geistige schicht, aus der es seine nahrung zog. Es ist unnötig, ja unmöglich, das neuere qalandartum insgesamt von Sāwī abzuleiten. Schon die als qalandariyyāt bezeichneten gedichte und die dichtung, in die diese stoffe eingegangen sind, lieferten anregungen für jeden literaturkonsumenten. Freilich ist das zunächst eine romantische verklärung des qalandarlebens, die dichterlüge eines lustigen räuberlebens, das keiner führt. Aber das ideal wird durch jahrhunderte hin ununterbrochen verkündet. Daneben schossen jedoch auch immer wieder neue formen religiösen protestes aus dem boden, die nicht ganz so aussahen wie die der qalandariyya und sich auch nicht so nannten, aber ihnen doch so nahe kamen, dass man das weiterleben der alten wurzel, einen perennierenden trieb, eine urtümliche und immer wieder durchschlagende ader, erkennen kann. Qalandaroide gestalten sind vor und nach Sāwī nachzuweisen. Unter dem sanftmütigen Ḫusrawšāh (gest. 555/1160) lümmelte sich ein wildfremder derwisch in den königlichen palast zu Ġaznīn und verlangte eine beträchtliche summe geldes für ein derwischessen. Widrigenfalls werde der könig abgesetzt. Mit dem geld und dem segen des fürsten zog er wieder ab. Er war barfuss, mit einem fellwams mit schwarzen ziegenhaaren bekleidet, die haare nach aussen gekehrt. Auf dem kopf trug er eine mütze ebenfalls aus ziegenhaut samt hörnern (*sarūnhā*), in der hand einen stock, an den er ringe und durchlöcherte knöchel[249] sowie kleine und grosse schellen (*ǧalāǧil*) gebunden hatte[250]. La'l Šahbāz-i Qalandar trug, ganz anders als Sāwī, rote kleider, genoss öffentlich alkohol und drogen. Seine gesetzverachtung wird als *ṭariqa-i malāmatiyya* bezeichnet[251]; richtiger wäre qalandariyya. 706/1306-7 erschien in Damaskus der berüchtigte Barāq, »mit rasiertem kinn und überlangem schnurrbart, in unannehmbarem aufzug, begleitet von einer gruppe seiner gefolgsleute in gleicher aufmachung, auf der schulter eines jeden ein poloschlägel und auf dem kopf zwei hörner aus filz (*labbād*), an einem strick um den hals hingen rindsknöchel, die mit henna gefärbt waren, und schellen; der mittlere schneidezahn

Ordens der Bektaschis, Türk. Bibl. 9, 1908, 6. Zu der historischen verknüpfung Rudolf Tschudi EI² s.v. Bektāshiyya und H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West*, Vol. 1, part 2, Oxford University Press 1957, 190-191.

[249] Lies *šitālanghāy-i*, mit iḍāfa.

[250] Faḫr-i Mubārakšāh: *Ādāb ul-ḥarb*, ed. Suhaylī-i Ḫwānsārī, Teheran 1346, 446-447. Hiervorn 323.

[251] *Ḫazinat ul-aṣfiyā* 2, 46.

oben war ihnen ausgebrochen«[252]. Ein zaǧal schildert ihre verrückte erscheinung[253]. Über seine treue zum religionsgesetz gehen die berichte auseinander. Er soll das rasieren des bartes und das tragen von hörnern mit dem bestreben begründet haben, ein hanswurst der fuqarā' zu sein und die achtung bei den menschen zu verlieren, und berief sich selber auf die qalandariyya[254]; hier wäre umgekehrt malāmatiyya richtiger. Barāqs kopftracht, sein reiten auf einem strauss in einem stall zu Damaskus, seine bartrasur und seinen langen schnauz hat man mongolischem einfluss zuschreiben wollen[255]. Wie sich die abdālān-i Rūm und die šamsiyān des 9./15.jh. zu den qalandariyya und speziell zu den ǧuwālaqiyya verhielten, ist noch unerforscht, aber wir wissen, dass sie sich wie die qalandariyya die köpfe schoren. Viele »verstörte« (*muwallahūn*) und »hinangerissene« (*maǧāḏīb*) liessen sich ebenfalls unter die qalandaroiden erscheinungen einordnen. Im 10./16.jh. liess sich ein aleppiner dieser art manchmal mehrere käppchen aufsetzen, ohne sich zu wehren, rasierte sich den bart und riss sich die zähne aus — prozeduren, die er auch an seinen »novizen« vornahm[256].

Wiewohl Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī in Damaskus nicht fremd war und dort den seltsamen heiligen narren 'Alī-i Kurdī besucht haben soll[257], schildert er doch nicht das erneuerte qalandartum seiner zeit, sei es dass es damals noch nicht festzustellen oder seiner kenntnis entzogen geblieben war. Er schildert das qalandartum einer vergangenen oder eben zu ende gehenden epoche und hält sich an das allgemeine. Spätere schriftsteller wie Maqrīzī (gest. 845/1442)[258], Ǧāmī[259], Zayn

252 'Asqalānī: *Durar*, 1, 473.

253 Ṣafadī: *Al-wāfī bi-l-wafayāt*, hs. Aya Sofya 2970, 42a-44a, artikel über Barāq.

254 Abdülbâkî Gölpınarlı: *Yunus Emre hayatı*, Istanbul 1936, 47. Weiteres bei B. Lewis in EI² s.v. Barak Baba; Robert Dankoff: *Baraq and Burāq*, Central Asiatic Journal 15, 1971, 108-110.

255 Köprülüzade Mehmed Fuad: *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul 1929, 16-19. Sicher abwegig ist Ḏahabīs und Köprülüzades annahme eines mongolischen einflusses auf die thaumaturgie der rifā'iyya (ib. 12ff). Schon unmittelbare schüler Rifā'īs (gest. 578/1182) wie Abū Bakr al-Hawwārī und al-Ḥasan al-Qaṭanānī (gest. 606/1209-10) oder wenigstens anhänger des letzteren kannten diese praktiken; 'Izz ad-din Aḥmad aṣ-Ṣayyād ar-Rifā'ī (gest. 670/1271-2): *Al-ma'ārif al-muḥammadiyya fī l-waẓā'if al-aḥmadiyya*, Bulaq 1305, 65; 113. Auch schon Ibn Ḫallikān: *Wafayāt* (vollendet 672/1274), nr 70 (1, 172), erwähnt sie.

256 Abū Bakr b. Wafā' al-Maǧḏūb, in *Durr al-ḥabab* 1, 1, 394-395 (nr 114), wo das scheren des bartes und ausreissen der zähne fehlt; *Kawākib sā'ira* 3, 98-99.

257 *Nafaḥāt*, artikel 'Alī-i Kurdī, 581. Abdülbakî: *Melâmilik*, 15. Über die reise von 604/1207-8 vgl. Angelika Hartmann: *an-Nāṣir*, 246-247.

258 *Ḫiṭaṭ* 2, 432-433. Zitiert bei Aḥmad 'Alī-i Raǧā'ī: *Farhang-i aš'ār-i Ḥāfiẓ*, 493-495.

259 *Nafaḥāt* 9-10 (malāmatiyya), 14-15 (qalandariyya).

ul-ʿābidīn-i Šīrwānī[260], Furūzānfar[261] und andere wiederholen ihn und beklagen seit Ǧāmī noch den besonderen verfall der sitten bei den qalandariyya ihrer gegenwart. In dem erträumten oder wirklichen lotterleben der qalandariyya hat jedoch auch nach dem einschnitt Sāwīs die fröhlichkeit ihren platz behalten. In einem angeblichen *Qalandarnāma* des Amīr Ḥusaynī-i Sādāt (gest. 718/1318), eines schülers des Bahā ud-dīn Zakariyyā Multānī, bringt sie sich in folgenden versen zum ausdruck:[262]

Unbehelligt von gut und schlecht der welt,
frei von himmel und hölle,
was sollten wir leiden unter dem tod,
da wir im reinen licht leben?
In der welt der liebe gibt es weder gut noch schlecht,
gibt es weder freude noch kummer, weder nutzen noch schaden.
Da unser wunsch die wunschlosigkeit ist,
ist jeder kummer, der uns trifft, freude.
Wir sind da und ausser uns niemand,
und von uns zum freund ist der weg nicht weit.
Wir sitzen zusammen mit den vollkommenen.
In der gesellschaft des »pols« sehen wir die wahrheit.
Wir sind die edelsteine jeder fundgrube der vollkommenheit,
die motten der kerze des nie aufhörenden.
Wir sind sowohl der flickenrock der ṣūfiyān des gottesthrones
als auch das gewand der bewohner des (erden-)teppichs.
Wir sind unterdrückt, gebrochen und arm.
Wir sind in den augen der weltmenschen etwas verächtliches.
Aber jederzeit wenn sein (= gottes) licht individuum wird,
sehen wir die übersinnlichen dinge beider welten[263].
Die tafel unseres herzens ist die wohlverwahrte tafel (des himmels).
Gottes geheimnisse sind auf ihr sichtbar.
Wir sind die obertagediebe des stadtviertels der lauterkeit.
Wir sind die verrückten der welt gottes.
Wir lieben die schönen und verehren den wein.
Wir sind eine fröhliche gesellschaft; das ist's, was wir sind.

In der gründungslegende der sackqalandariyya erwähnt Ḫaṭīb-i Fārsī die fröhlichkeit in dieser form:

[260] *Ḥadāʾiq us-siyāḥa* 315-316.

[261] *Šarḥ-i Maṯnawī* 1, 734.

[262] Ein maṯnawī dieses namens wird Amīr Ḥusaynī-i Sādāt nur bei Riḍā Qulī Ḫān-i Hidāyat: *Maǧmaʿ ul-fuṣaḥā*, lith. Teheran 1295, 2, 15, zugeschrieben. Die verse stehen dort und sind das einzige, was daraus bekannt ist. Gleiches metrum wie Ḥusaynīs *Zād ul-musāfirīn*. Māyil-i Harawī: *Šarḥ-i ḥāl u āṯār-i Amīr Ḥusaynī-i Ġūrī-i Harawī*, Kabul 1344, 50-52.

[263] Anspielung auf die freude der qalandariyya an schönen jungen.

Qalandar ist einer, der von beiden welten
nicht eine haarspitze kummer im herzen hat,
der gold, silber, trieb, lust, gier,
guten namen, ansehen, wohlfahrt und ziererei
aus liebe zu uns (?) ganz dahinwirft
und im herzen nur das gedenken des allbezwingers lässt[264].

Ḫaṭīb-i Fārsī liest aus dem wort qalandar das anagramm *qlndr* und deutet *q* als *qanāʿat* »genügsamkeit«, *l* als *luṭf* oder *laṭāfat* »freundlichkeit«, *n* als *nadāmat* »reue«, *d* als *diyānat* »religiosität, frömmigkeit« und *r* als *riyāḍat* »exerzitium«. Über *luṭf* »freundlichkeit« lauten seine ausführungen:

Darin ist der zweite buchstabe das lām, das bedeutet:
Wer armenschaft in anspruch nimmt,
muss völlig freundlichkeit (*luṭf*) sein.
Keine moraleigenschaft ausser freundlichkeit darf er haben,
in dem sinn, dass mit den menschen der welt
...(zwei halbverse ausgefallen)
dass er mit seiner freundlichkeit das herz der menschen erleuchtet,
dass er freundlichkeit und geduld in grösstem masse zeigt,
so weit wie es ihm überhaupt nur möglich ist.
Er muss so anteil nehmen an maus und fisch,
dass sie einen eindruck von der göttlichen huld erhalten.
Siehst du nicht, dass die freunde gottes stets
die freundlichkeit als ihre aufgabe und als ihr werk betrachteten?
Sie zeigten solche freundlichkeit und geduld,
dass die geschöpfe gottes von der maus bis zur schlange
vor jenen menschen nicht flüchteten,
sondern sich immer um jene eingeweihten versammelten.
Ein armer, der keine freundlichkeit und gutartigkeit hat,
ist weniger wert als irgendein anderes geschöpf.
Da die freundlichkeit zu den göttlichen eigenschaften gehört,
haben die armen von dort erleuchtung[265].

Auch Wāḥidī vergisst die sorgenlosigkeit nicht. Der für die qalandar interessierende teil aus seinen *Menâḳıb-i Ḫâce-i Cihân ve Netice-i Cân* vom jahr 909/1503-4 hat folgenden inhalt[266]:

Die qalandar ziehen kahlgeschoren, aber mit wollmützen und mit gelben und schwarzen gewändern, fröhlich ein; mit trommel und banner und musik

[264] *Manāqib-i Ǧamāl ud-dīn-i Sāwī* 62, 8-10. Die »liebe zu *uns*« im letzten vers scheint unrichtig zu sein.
[265] *Manāqib* 63, 15-64, 4.
[266] *Manāqib-i Ǧamāl ud-dīn-i Ṣāwī*, einleitung türk. IX-XXI/pers. V-XXI.

und lauten ṣalawāt. Ḫâce-i Cihân geht ihnen entgegen und führt sie in seinen konvent. Die diener tragen ein leckeres mahl auf. Ḫâce-i Cihân fragt sie nach ihrer herkunft. Einer antwortet: Wir kommen von Hamadān, sind qalandar, unser pīr ist Bābā Rustam-i Hamadānī, der seinerseits als pīr Bābā Ǧa'far-i Kāšānī hatte. Dann lassen die andern tamburin und trommel ertönen, und lautes heulen und schreien erschallt. Dann wieder stille. Nun berichtet Bābā Rustam:

Wir sind unempfindlich gegen ungerechte behandlung und kennen keinen kummer. Genügsamkeit (*qanā'at*) und religiosität (frömmigkeit, *diyānat*) führen uns. Wir brauchen nur einen bissen und ein fell hier im konvent. Wir teilen selbst eine dattel. Wir tragen einen haarmantel (*palās*), stets wollenes und schal. Wir sind aber nicht augendiener wie die ṣūfiyya. Weltlicher besitz, geld, gilt uns nichts. Wir kümmern uns nicht um unsern ruf, nicht um paradies und hölle. Ständig sind wir unterwegs. Nirgends haben wir eine bleibende stätte. Der himmel ist unser vater, die erde unsere mutter. Wir kümmern uns nicht um unser brot. Gott gibt es uns. Manchmal umkreisen wir die ka'ba, dann wieder das christliche kloster. Moschee, konvent, kirche (synagoge) sind uns so einerlei wie paradies und hölle. Alles aufzugeben, selbstentäusserung, treue, standhaftigkeit, zufriedenheit, einheitsbekenntnis bilden unsern beruf. Wir sind die erscheinungsstätte gottes, unser herz ist die wohnstatt gottes. Auch wenn wir nackt sind, so sind wir doch herrscher. Wir hoffen auf das eingehen zu gott, denn alles kehrt zu seinem ursprung zurück. Darum haben wir bart und augenbrauen rasiert. Haar ist zusatz. Von zusätzen trenne dich! Wie die stäubchen in der sonne tanzen, so tanzen wir in der sonne gottes zur musik. Wir sind objekte von gottes liebe, also auch von allen geschöpfen geliebt. So ziehen wir auch mit trommel und banner fröhlich durch die welt. Wir lieben alle schönheit und freuen uns am schönen gesicht. Profet: »Betrachtet ein schönes gesicht, das vermehrt das licht in den augen!« Profet: »Die betrachtung des geliebten ist augenspülung«. Auch gott liebt das schöne gesicht. Ḥadīṯ qudsī: »Gott ist schön und liebt die schönheit«. Keine augendienerei, keinen betrug, keine lüge kennen wir, aber demut.

Der gastgeber erwidert: Aber euer betteln und herumziehen ist nicht schön. Ihr verlasst euch auf die freigebige hand anderer, und wenn sie euch nichts geben, werdet ihr doch zornig. Man hat seine glieder, um zu arbeiten und sich das brot zu verdienen. Auch entspricht eure bartlosigkeit nicht dem, was gott will und was der profet als schön bezeichnet hat: »Der bart ist die zierde des mannes«. Was die schönheit betrifft, die ihr liebt, so ist das eine andere als die, die gott liebt. Gott liebt die innere, die moralische schönheit, die frömmigkeit und die kenntnis des gesetzes. Gleichgültigkeit gegen paradies und hölle ist ebenfalls ungesetzlich. Gleichachtung von moschee und götzentempel, von konvent, ka'ba und weinhaus ist ebenso falsch. Gott selbst machte unterschiede auch zwischen den profeten. Es ist nicht alles gleich. Dass ihr in die welt des bestehens gedrungen seid, kann nicht stimmen, denn die welt des bestehens ist das jenseits. Die augendienerei, die ihr für euch abstreitet, zeigt sich bei euch in dem ewigen herumstreichen und in den frommen sprüchen, mit denen ihr den leuten das geld aus dem sack zu locken sucht.

Dann erklärt der gastgeber Ḫâce-i Cihân selbst den sinn wahren qalandartums

und bringt die deutung vor: *q* ist *qanāʿat* »genügsamkeit«, *l* ist *līnat*, *luṭf*, *laṭāfat* »weichheit, freundlichkeit, liebenswürdigkeit«, *n* ist *nadāmat* »reue«, *d* ist *dalālat(-i) ba-ḫayr* »hinleitung zum guten«, *r* ist *ruʾyat* »bewusstsein, dass gott zusieht« (= *murāqaba*).

Der gastgeber verlässt mit seinem sohn Netîce-i Cân den platz und geht ins schlafgemach. Die qalandar sind beschämt und ziehen fort in die wüste.

22. ANHANG 2: DER STAMMBAUM VON ABŪ SAʿĪDS FAMILIE

STAMMTAFEL

1 Ibrāhīm

2 Muḥammad

3 Abū l-Ḫayr Aḥmad

4 **Abū Saʿīd Faḍlallāh** 5 schwester x

6 Abū l-Baqāʾ al-Mufaḍḍal 7 Abū Ṭāhir Saʿīd 8 Abū l-Wafāʾ al-Muẓaffar 9 Abū l-ʿAlāʾ Nāṣir 10 Abū ʿAlī al-Muṭahhar 11 söhnchen x 12 söhnchen y 13 tochter x(?) 14 tochter y + 15 Abū l-Faraǧ al-Faḍl al-ʿĀmirī (vielleicht nicht gatte, sondern sohn von 14)

16 Abū Bakr Faḍlallāh 17 Abū l-Fatḥ Ṭāhir 18 Fāṭima 19 Abū l-ʿIzz al-Muwaffaq 20 Abū Saʿd Asʿad 21 Abū l-Futūḥ Masʿūd al-ʿĀmirī (vielleicht enkel von 14)

22 Abū l-Qāsim ʿAbdarraḥmān 23 Abū l-Barakāt Muḥammad 24 Abū Bakr Aḥmad 25 Abū Bakr Muḥammad 26 Kamāl ad-dīn Abū Saʿīd Saʿd 27 Nūr ad-dīn al-Munawwar 28 x (?) 29 Muḥammad

30 Abū l-Makārim Muḥammad 31 Abū l-Faḍāʾil ʿAbdalmunʿim 32 **Ǧamāl ad-dīn Abū Rawḥ Luṭfallāh** 33 Umm ar-Riḍā Rāḍiya 34 **Muḥammad** 35 Abū Saʿīd (oder Abū Saʿd oder Abū Asʿad) 36 Nāṣiḥ ad-dīn Abū Muḥammad 37 Abū l-Muẓaffar Saʿd

38 Muḥammad 39 Abū l-Barakāt Muḥammad 40 Abū l-Faḍl Aḥmad 41 Abū Saʿīd {41a Kamāl ad-dīn Muḥammad} 42 Munawwar

43 Šams ad-dīn Muʾayyad

44 Šayḫ al-islām Munawwar

45 Šams ad-dīn Muʾayyad (gest. 728/1328)

46 Quṭb ad-dīn Faḍlallāh

47 Abū Saʿd (Abū Saʿīd)

48 Abū l-Futūḥ

49 Abū l-Barakāt Mūsā

50 Muḥammad

51 Naǧm ad-dīn ʿAbdallaṭīf (gest. 787/1385)

52 Muʾayyad-i Mihna

53 Niẓām ad-dīn Yaḥyā (gest. 824/1421)

54 Muʾayyad-i Dīwāna (gest. 868/1463-4)

55 Abū Saʿīd

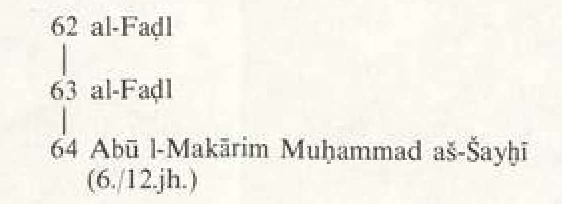
56 x

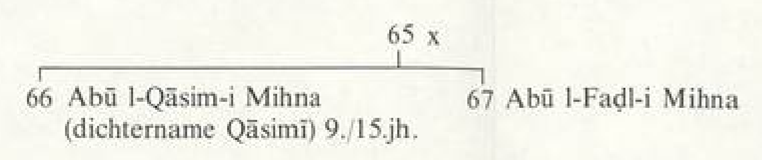
57 Šihāb ad-dīn ʿAbdallāh 58 Šams ad-dīn Muʾayyad

59 Šams ad-dīn Muʾayyad-i Mihna

60 Abū Isḥāq 61 Nāṣir ad-dīn Abū Naṣr (gest. 914/1508-9)

Fragliche zugehörigkeit zum stammbaum:





Legende:

4 Abū Saʿīd b. Abī l-Ḫayr

32 Ǧamāl ad-dīn Abū Rawḥ Luṭfallāh verfasser der *Ḥālāt*

34 Muḥammad b. al-Munawwar verfasser der *Asrār*

Quellenangaben und Erläuterungen zur Stammtafel

Die angehörigen der gleichen generation sind nicht dem alter nach geordnet. Kein anspruch auf vollständigkeit.

1 Ibrāhīm. *Siyāq* 74b,11 (in der ahnenreihe des Abū Sa'īd Faḍlallāh, hier nr 4). Sam'ānī: *Muntaḫab*, 192b, und sonst bei nachkommen des Abū Sa'īd). *Muǧmal-i faṣīḥī* jahr 440 hat dafür Aḥmad.

2 Muḥammad. *Siyāq*, *Muntaḫab*, *Muǧmal-i faṣīḥī* wie bei nr 1. Subkī nr 529.

3 Abū l-Ḫayr Aḥmad. *Siyāq*, *Muntaḫab*, *Muǧmal*, Subkī wie nr 1 und 2. Muḥammad b. Muṭahhar: *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa*, 97,12, hat dafür Ḥusayn. Ǧullābī: *Kašf ul-maḥǧūb*, 206,9/Nicholson 164, hat Muḥammad, womit nr 2 gemeint sein kann. *Ḥālāt* und *Asrār* haben nur die kunya Abū l-Ḫayr.

4 Abū Sa'īd Faḍlallāh (357-440/967-1049). *Siyāq*, *Muntaḫab*, *Muǧmal*, Subkī wie nr 1 und 2. *Ḥālāt*, *Asrār*. Die mutter seines sohnes Abū Ṭāhir Sa'īd (hier nr 7) war anscheinend nicht die gleiche wie die mutter seines sohnes Abū l-Wafā' al-Muẓaffar (nr 8), hier 384.

5 Mit namen unbekannte schwester Abū Sa'īds. *Asrār* 285/Shuk. 357, 2-3, hier 384.

6 Abū l-Baqā' al-Mufaḍḍal (gest. 492/1099). *Asrār* 215; 350/Shuk. 438,18; 477,22. *Ḥālāt* 106; 125/Shuk. 61,16; 72,13-16. Ṣarīfīnī 135a,11. Kadkanī nr 12.

7 Abū Ṭāhir Sa'īd (400-479/1009-10-1086). *Asrār* 272 ult-374,2/Shuk. 468,11-13. *Siyāq* 24b,2/Ṣarīfīnī 68b,20. Kadkanī nr 1. Die mitteilung, dass die mutter seines sohnes Abū l-Fatḥ Ṭāhir (nr 17) eine türkische sklavin war (*Asrār* 253,7/Shuk. 313,9), rechtfertigt die annahme, dass sie nicht seine einzige frau war.

8 Abū l-Wafā' al-Muẓaffar. *Asrār* 350/Shuk. 438,17. *Ḥālāt* 106/Shuk. 61,16. Kadkanī nr 9.

9 Abū l-'Alā' Nāṣir (gest. 491/1098). *Asrār* 350; 383/Shuk. 438, 18; 477, 22. *Ḥālāt* 106/Shuk. 61, 16. Ṣarīfīnī 136a, 13. Kadkanī nr 10.

10 Abū 'Alī al-Muṭahhar. *Asrār* 350/fehlt Shuk. 439/hs. Landolt 226b,14. *Ḥālāt* fehlt 106/Shuk. 61,16 (nur buchstabe ṭ erhalten, sonst zerstört).

11 Mit namen unbekanntes söhnchen x, früh verstorben. *Asrār* 209/ Shuk. 250, 10-15.

12 Mit namen unbekanntes söhnchen y, früh verstorben. *Asrār* 209/ Shuk. 250, 16-18.

13 Tochter x, unsicher, erschlossen aus ihrem allfälligen nachkommen Abū Aḥmad (hier nr 68).

14 Tochter y, mit namen unbekannt. Erwähnt von Subkī 5, 308, anm., auszug aus *Ṭabaqāt wusṭā*. Erschlossen von Sa'īd-i Nafīsī: *Suḫanān-i manẓūm*, einleitung 22. Kadkanī nr 13.

15 Abū l-Farağ al-Faḍl b. Aḥmad al-'Āmirī. *Asrār* 350/Shuk. 439, 7. Nach der vokalisierung bei Subkī 5, 308, anm. (aus *Ṭabaqāt wusṭā*), ist es der sohn der tochter y (nr 14). Nach Nafīsīs vermutung deren ehemann (*Suḫanān*, einleitung 22). Kadkanī nr 13.

16 Abū Bakr Faḍlallāh (461-549/1069-1155). *Muntaḫab* 192b: Abū Bakr Faḍlallāh b. al-Mufaḍḍal b. Faḍlallāh b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Mīhanī aṣ-Ṣūfī, enkel des Abū Sa'īd, neffe des Abū Ṭāhir Sa'īd b. Abī Sa'īd. Durch die ġuzz umgebracht.

17 Abū l-Fatḥ Ṭāhir (etwa 420-502/1029-1109). Ungefähres geburtsjahr nach unseren erwägungen hier 389 und 424. Todesdatum nach *Siyāq* 80b, 14, Subkī nr 807 (7, 113-114). Rāfi'ī 333. *Asrār* index Abū l-Fatḥ-i šayḫ. *Ḥālāt* 61, 17. Kadkanī nr 2.

18 Fāṭima. *Asrār* 225/Shuk. 272, 13.

19 Abū l-'Izz al-Muwaffaq b. Sa'īd (korr.) b. Faḍlallāh b. Abī l-Ḫayr (gest. 488/1095). *Asrār* 350/Shuk. 439, 5. *Ḥālāt* 106/Shuk. 61, 17 (korr.), Ṣarīfīnī 135a, 8. Rāfi'ī 503. Kadkanī nr 3.

20 Abū Sa'd As'ad b. Sa'īd b. Abī Sa'īd Faḍlallāh b. Abī l-Ḫayr Aḥmad b. Muḥammad, bruder des Abū l-Fatḥ Ṭāhir, (gest. 507/1114). *Asrār* 350/Shuk. 439, 4. *Ḥālāt* passim. Statt Abū Sa'īd ist überall Abū Sa'd einzusetzen. *Muntaḫab* 48b-49a (das geburtsdatum 454/1062 kann nach unseren erwägungen 389, anm. 46 nicht richtig sein). Beiläufig erwähnt bei Subkī 7, 28, wo die variante der anmerkung richtig ist. Abū Sa'd As'ad trägt den titel šayḫ al-islām. Kadkanī nr 5.

21 Abū l-Futūḥ Mas'ūd b. al-Faḍl al-'Āmirī (lebte noch nach 480/ 1087). *Asrār* 350/Shuk. 439, 8. Abū Bakr Aḥmad b. Abī l-'Izz al-Muwaffaq (480-549/1087-1155) hörte bei ihm (*Muntaḫab* 31b). Nach hs. Landolt 238a, 11-12 könnte dies der Abū l-Fatḥ *ki nabīra-i šayḫ būd* sein, da *Asrār* 368, 2 Abū l-Futūḥ hat (Shuk. 462, 19: Abū l-Fatḥ). Falls sein vater (nr 15) der sohn (und nicht der ehemann) von nr 14 gewesen sein sollte, wäre Abū l-Futūḥ ein urenkel Abū Sa'īds. Kadkanī p. 248 und 252.

22 Abū l-Qāsim ʿAbdarraḥmān b. Ṭāhir b. Saʿīd b. Fadlallāh sibṭ aš-šayḫ Abī Saʿīd b. Abī l-Ḫayr (gest. 542/1147). Rāfiʿī 119 (im artikel über Rāfiʿīs vater Muḥammad b. ʿAbdalkarīm). *Šadd al-izār* 404 f. Ibn al-Ǧawzī: *Muntaẓam*, jahr 542 (10, 128). Nafīsī: *Suḫanān*, einleitung 25-26. Über die richtige namensform vgl. unsere darlegungen hier 401. Kadkanī nr 7.

23 Abū l-Barakāt Muḥammad b. Ṭāhir b. Saʿīd. Ergibt sich aus der genealogie seiner nachkommen nr 31 und 40. Er war verfasser einiger aufzeichnungen, die Muḥammad b. Munawwar benutzt hat; *Asrār* 114; 303; 336/Shuk. 136, 6; 381, 17; 424, 1). Der genetiv *-i šayḫ* hinter dem namen bedeutet abstammung von Abū Saʿīd. So auch *Asrār* 371, 7; 377, 1/Shuk. 465, 21 (fehlt bei einem der beiden namen); fehlt 471, 10. Hier 21.

24 Abū Bakr Aḥmad b. Abī l-ʿIzz al-Muwaffaq b. Saʿīd b. Faḍlallāh b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Mīhanī aṣ-Ṣūfī as-Saʿīdī (480-549/1087-1155). Hörte Abū l-Futūḥ (nr 21) und seine beiden onkel Abū l-Fatḥ Ṭāhir (nr 17) und Abū Saʿd (korr.) Asʿad (nr 20), die beiden söhne des Abū Ṭāhir Saʿīd. Durch die ġuzz umgebracht. *Muntaḫab* 31a-b. Kadkanī nr 4.

25 Abū Bakr Muḥammad b. Abī l-ʿIzz al-Muwaffaq b. Abī Ṭāhir al-Mīhanī. Hörte 484/1091 in Qazwīn. Rāfiʿī 175. Älterer bruder des Abū Bakr Aḥmad (nr 24).

26 Kamāl ad-dīn Abū Saʿīd Saʿd b. Abī Saʿd Asʿad b. Abī Ṭāhir Saʿīd. *Asrār* 66/Shuk. 70, 8: onkel des verfassers der *Asrār*. Die namen sind entsprechend zu ändern. Muḥammad b. Muṭahhar: *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa*, 97. *Muntaḫab* 291a: vater der Umm ar-Riḍā Rāḍiya (hier nr 33). Er reiste mit seiner tochter in den ʿIrāq.

27 Nūr ad-dīn al-Munawwar b. Abī Saʿd Asʿad b. Abī Ṭāhir Saʿīd. *Asrār* 5; 183; 234; 352; 377/Shuk. 3, 16; 222, 4; 285, 3; 441, 12; 471, 18-19. Entsprechend zu berichtigen. Vater des verfassers der *Asrār*. Kadkanī nr 21.

28 Fraglicher anonymus, sohn Abū Saʿd Asʿads, vater des Nāṣiḥ ad-dīn Abū Muḥammad. *Asrār* 379 pu/Shuk. 474, 5-6 (Muḥammad)/hs. Landolt 246b, 12 (Abū Muḥammad). Als anonymer vater eines cousins des verfassers der *Asrār* (nr 34) vielleicht identisch mit Kamāl ad-dīn (nr 26).

29 Muḥammad b. Masʿūd al-ʿĀmirī. Ergibt sich aus seinem sohn nr 37. *Muntaḫab* 109b. Kadkanī p. 252 (dort unter nr 14).

30 Abū l-Makārim Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭāhir b. Saʿīd b. Faḍlallāh al-Mīhanī (479-549/1086-1155). *Muntaḫab* 238a. Subkī nr 688. Getötet von den ġuzz.

31 Abū l-Faḍā'il 'Abdalmun'im b. Abī l-Barakāt Muḥammad b. Ṭāhir, bruder von nr 30, in der genealogie seines sohnes Aḥmad (nr 40). Kadkanī p. 250 (dort unter nr 8).

32 Ǧamāl ad-dīn Abū Rawḥ Luṭfallāh b. Sa'd b. As'ad b. Sa'īd b. Abī Sa'īd Faḍlallāh b. Abī l-Ḫayr Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Mīhanī (vor 490-541/vor 1096-1147). *Muntaḫab* 195b. Hörte seinen grossvater As'ad (gest. 507/1114, hier nr 20). Sam'ānī hörte ihn in Marw, wohin er, Ǧamāl ad-dīn, mit der abordnung (*wafd*) von Ḫāwarān gekommen war. Später besuchte Sam'ānī sein grab in Mēhana. Cousin des verfassers der *Asrār*; *Asrār* 8, 7-8; 385, 4/Shuk. 6, 20-21; 479, 10. Kadkanī nr 6. Die namen sind entsprechend zu ändern. Ǧamāl ad-dīn ist der verfasser der *Ḥālāt*. Hiervorn 19-20, anm. 1.

33 Umm ar-Riḍā Rāḍiya bt. Abī Sa'īd Sa'dallāh b. As'ad b. Sa'īd b. Abī Sa'īd b. Abī l-Ḫayr (482-549/1089-1154-55). Traditionarierin. Geboren im dorf Bulzīr (vok.?) des bezirks Ustuwā. Gestorben in Mēhana während eines fussfalls vor gott in einem gebet, das sie verrichtete, als die ġuzz in Mēhana eindrangen. *Muntaḫab* 291a.

34 Muḥammad b. al-Munawwar b. Abī Sa'd b. Abī Ṭāhir b. Abī Sa'īd Faḍlallāh. Verfasser der *Asrār*. *Asrār* 5, 12-13/Shuk. 3, 16-17. Kadkanī nr 22. In Harāt begraben. Hiervorn 409.

35 Abū Sa'īd oder Abū Sa'd oder Abū As'ad, sohn des Munawwar, bruder des verfassers der *Asrār*. Ergibt sich aus seinem sohn Munawwar nr 42. *Asrār* 390, 10 (Abū Sa'īd)/Shuk. 484, 12 (Abū As'ad) /hs. Landolt 254a, 1-2 (Abū Sa'd).

36 Nāṣiḥ ad-dīn (Abū) Muḥammad. Cousin des verfassers der *Asrār* (hier nr 34). Vater unbekannt (hier nr 28). *Asrār* 379 pu/Shuk. 474, 5-6 (Muḥammad).

37 Abū l-Muẓaffar Sa'd b. Muḥammad b. Abī l-Futūḥ Mas'ūd b. al-Faḍl al-'Āmirī (gest. 549/1054-55). Hörte noch seinen grossvater Abū l-Futūḥ und Abū l-Fatḥ Ṭāhir (gest. 502/1109, hier nr 17). Umgekommen in Marw durch die ġuzz. *Muntaḫab* 109b. Kadkanī nr 8.

38 Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭāhir b. Sa'īd b. Faḍlallāh. Hörte 564/1169 in Qazwīn, zusammen mit seinem cousin Abū l-Barakāt b. Abī l-Faḍā'il (nr 39). Rāfi'ī 152. Kadkanī nr 23.

39 Rukn ad-dīn Abū l-Barakāt Muḥammad b. Abī l-Faḍā'il 'Abdalmun'im b. Muḥammad b. Ṭāhir b. Sa'īd b. Faḍlallāh al-Mīhanī (gest. 596/1200). Hörte 564/1169 in Qazwīn. War scheich des ribāṭ al-Basṭāmī in Bagdad. Ibn as-Sā'ī 37-38. Rāfi'ī 173. Kadkanī nr 15

— Massignon: *La Passion de Hallâj*, neuausgabe, Paris 1975, 2, 76-77, schreibt ihm einen sohn 'Abdalmun'im zu, den ich aber nicht nachzuweisen vermag.

40 Abū l-Faḍl Aḥmad b. Abī l-Faḍā'il 'Abdalmun'im b. Abī l-Barakāt Muḥammad b. Ṭāhir b. Sa'īd b. Faḍlallāh Abī (korr.) Sa'īd b. Abī l-Ḫayr (gest. 614/1217-18). Ibn al-Aṯīr, jahr 614. Kadkanī nr 8.

41 Abū Sa'īd b. Abī Rawḥ-i Mēhanī, nabīra-i šayḫ Abū Sa'īd. *Ḥālāt* 128/Shuk. 74, 3 (im anhang des werks).

{41a Kamāl ad-dīn (?) Muḥammad (?)}. *Asrār* 385, 4-8/Shuk. 479, 10-14/hs. Landolt 250b, 2-7, haben wechselweise Ǧamāl ad-dīn Abū Rawḥ (Abū r-Rawḥ, Bū Rawḥ) und Kamāl ad-dīn Abū Rawḥ (o.ä.). Muḥammad ist von Shukovski dazu erschlossen. Storey 1, 928. Kadkanī nr 18. Nach unserer auffassung (hiervorn 19-20, anm. 1) verdankt der name sein dasein falschen lesarten und textverderbnissen und ist zu streichen.

42 al-Munawwar b. Abī Sa'īd (oder Abī Sa'd oder Abī As'ad), neffe des verfassers der *Asrār*. *Asrār* 390, 10 (Abī Sa'īd)/Shuk. 484, 12 (Abī As'ad)/hs. Landolt 254a, 1-2 (Abī Sa'd). Sein vater hier nr 35, aus dieser stelle erschlossen.

43-46 *Muǧmal-i faṣīḥī* jahr 728 (3, 40). Kadkanī nr 29 und 34. Hiervorn 433.

47-51 Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī: *Ad-durar al-kāmina*, 2, 410. Nafīsī: *Suḫanān*, einleitung 26-28. Kadkanī nr 24. Hiervorn 468-469.

52-53 *Muǧmal-i faṣīḥī* jahr 824 (3, 248). Yaḥyā starb zwischen Tabrīz und Miyāna. Hier 463.

54-55 *Riǧāl-i Ḥabīb us-siyar* 139. Mīr Niẓām ud-dīn 'Alī Šīr-i Nawā'ī: *Maǧālis un-nafā'is*, ed. 'Alī Aṣġar-i Ḥikmat, Teheran 1323, 35, 104, 209, 277. Nafīsī: *Suḫanān-i manẓūm*, einleitung 29-31. Kadkanī nr 30 und 35. Hier 460.

56-58 'Abdulḥusayn-i Nawā'ī: *Asnād u mukātabāt-i tārīḫī-i Īrān*, 299-301. Hier 435, 460.

59-61 Roemer: *Staatsschreiben*, 64. *Riǧāl-i Ḥabīb us-siyar* 139, 202. *Maǧālis un-nafā'is* 35, 37, 105, 208, 210. Nafīsī: *Suḫanān*, einleitung 29-33. Kadkanī nr 32, 33, 31. Hier 459, 460.

62-64 Rāfi'ī 148: Muḥammad b. al-Faḍl b. al-Faḍl Abū l-Makārim aš-Šayḫī, ṣūfī aus der nachkommenschaft (*asbāṭ*) des scheichs Abū Sa'īd b. Abī l-Ḫayr. Kam nach Qazwīn und hörte ḥadīṯ bei dem imām Aḥmad b. Ismā'īl (512 oder 511-590/1118 oder 1117-1194). Kadkanī nr 20. — Daten von Aḥmad b. Ismā'īl aus Subkī nr 565 (6, 7-11).

65-67 Zwei brüder, erwähnt in *Mağālis un-nafā'is* 145 (nr 415). Von Kadkanī nr 36 und 37 aufgrund einer behauptung Āġā Buzurg at-Ṭihrānīs: *Aḏ-ḏarī'a ilā taṣānīf aš-šī'a*, 9, 1, 48, in die familie Abū Sa'īds gestellt.

Ergänzungen zur Stammtafel

68 Nachkommen eines ustāḏ Abū Aḥmad, durch ihre mutter nachkommen Abū Sa'īds (5./11.jh.). Daraus ist möglicherweise tochter x (nr 13) unseres scheichs zu erschliessen. Aber der wortlaut des textes ist unsicher. *Asrār* 192,9/Shuk. 232,4 (verderbt)/hs. Landolt 121a, 3-4 (Abū Aḥmad durch die mutter ein nachkomme Abū Sa'īds).

69 Rašīd ad-dīn Abū Bakr Ṭāhir (6./12.jh.). Der name Ṭāhir ist nicht sicher. Ḫāqānī : *Tuḥfat ul-'Irāqayn*, 244. Nafīsī : *Suḫanān*, einleitung 28. Kadkanī nr 19. Hier 463.

70 Tāğ ad-dīn 'Alī-i Šayḫ Abū Sa'īd,. aus der 6. generation (*min al-baṭn as-sābi'*) Abū Sa'īds, in Urdūbāḏ. Kandalī in Našriyya-i Dāniškada-i Adabiyyāt wa 'Ulūm-i Insānī-i Tabrīz 23, 1350, 170. Hier 463.

71 'Izz ad-dīn Abū Ṭāhir al-Abū-Sa'īdī (8./14.jh. in Šīrāz). *Šadd al-izār* 280f. Kadkanī nr 17. Hier 463.

72 Ğalāl ad-dīn Bāyazīd-i Mihna (9./15.jh.). Roemer: *Staatsschreiben*, 71. Hier 460.

73 Amīr Ṣadr ad-dīn Sulṭān Ibrāhīm-i Amīnī b. Mīrak Ğalāl ad-dīn Qāsim (anfang 10./16.jh.), grossmütterlicherseits abkömmling Abū Sa'īds. Verfasser der *Futūḥāt-i šāhī* und anderer schriften. *Riğāl-i Ḥabīb us-siyar* 158-160. Nafīsī : *Suḫanān*, einleitung 33 (zu korrigieren). Hier 458.

74 Pahlawān Darwīš Muḥammad (-i?) Abū Sa'īd, grosser ringer unter dem timuriden Ḥusayn-i Bāyqarā (872-911/1468-1506). Zayn ud-dīn Maḥmūd-i Wāṣifī: *Badā'i' ul-waqā'i'*, ed. A. Boldyrev, Moskau 1961, 1, 671/Teheran Bunyād-i farhang-i Īrān 1, 508, führt seine abstammung väterlicherseits auf die silsila des 'Abdullāh-i Anṣārī und mütterlicherseits auf die ḫirqa des Abū Sa'īd b. Abī l-Ḫayr zurück. Dies ist eine der ṣūfīk entlehnte umschreibung für »leibliche abstammung«. Kadkanī nr 38. Hier 458.

75 Unklar ist die zugehörigkeit des ḫwāğa imām Abū l-Fatḥ (oder Abū l-Futūḥ) 'Abbās und seines vaters, die in Iṣfahān vor Niẓām ul-mulk aufgetreten sein sollen und von denen einer ein bittgebet

für ihn sprach, worauf Niẓām ul-mulk seine dankbare erinnerung an Abū Sa'īd zum ausdruck gebracht haben soll. *Asrār* 98,9/Shuk. 115,6.

76 Unklar Quṭb ud-dīn Faḍlullāh-i Mihnī. Hier 460. Vgl. hier nr 46.

Nichtdazugehörige

Sa'īd b. Ismā'īl b. 'Alī b. Abbās.
Siyāq 25a-b/Ṣarīfīnī 69a-b. Kadkanī nr 25. Hier 466.

Nāṣir b. Zuhayr b. 'Alī al-Ḫidāmī.
Rāfi'ī 506: einer der nachkommen (*asbāṭ*) Abū Sa'īds. Kadkanī nr 25. Der vater Abū Naṣr Zuhayr b. 'Alī al-Ḫidāmī (gest. 530-540/1135-1146) lehrte zwar in Mēhana (Max Weisweiler: *Die Methodik des Diktatkollegs von 'Abd-al-Karīm ibn Muḥammad as-Sam'ānī*, Leiden 1952, arab. 14), die familie Ḫidāmī stammte aber aus Saraḫs (Sam'ānī: *Ansāb*, s.v. Ḫidāmī).

Abū Sa'īd As'ad b. Abī Naṣr b. al-Faḍl al-'Umarī al-Mīhanī.
Lehrte unter anderm an der Niẓāmiyya von Bagdad, starb in Hamaḏān 527/1133. Ibn 'Asākir: *Tabyīn kaḏib al-muftarī*, Damaskus 1347, 320. Ibn Ḫallikān nr 89. Ḏahabī: *'Ibar*, jahr 527. *Šaḏarāt* jahr 527 (Mīhanatī!). Muḥammad-i Qazwīnī stellte in einer handschriftlichen randbemerkung zu Ibn 'Asākir die frage, ob As'ad nicht ein nachkomme Abū Sa'īds sein könnte, bezweifelt aber die richtigkeit der nisba 'Umarī, da diese für As'ad sonst nirgends bezeugt sei. Sa'īd-i Nafīsī: *Suḫanān*, einleitung 23-24, wandelt die frage Qazwīnīs in eine bejahende antwort um und hält As'ad für einen nachkommen Abū Sa'īds. Das hätte nur dann einige wahrscheinlichkeit für sich, wenn man 'Umarī halten und in 'Āmirī umformen dürfte. Dann könnte As'ad allenfalls ein abkömmling von Abū Sa'īds tochter y (nr 14) sein. Dafür fehlt aber vorläufig jeglicher anhaltspunkt. Kadkanī nr 27 möchte in dem namen Abū Sa'īd As'ad eher ein zeichen sehen, dass wegen der berühmtheit Abū Sa'īds später namen aus seiner familie in Mēhana beliebt wurden.

Abū l-Fatḥ As'ad b. Muḥammad b. Abī Naṣr al-Mīhanī, den Nafīsī 25 vom vorigen trennt, scheint mit diesem trotz der verschiedenheiten identisch zu sein. Yāfi'ī: *Mir'āt al-ǧinān*, jahr 527. Subkī nr 732 (7,42-43). Kadkanī nr 28.

INDICES

Bibliografische hilfen

'Abbādī: *At-taṣfiya* = *At-taṣfiya fī aḥwāl il-mutaṣawwifa »Ṣūfīnāma«* ta'līf-i Quṭb ud-dīn Abū l-Muẓaffar Manṣūr b. Ardašīr al-'Abbādī taṣḥīḥ-i duktur Ġulāmḥusayn-i Yūsufī. Teheran 1347.

'Abdalġāfir al-Fārisī s. *Siyāq*.

'Abdallāh b. al-Mubārak: *Az-zuhd wa-r-raqā'iq* ...ḥaqqaqahū...Ḥabībarraḥmān al-A'ẓamī. Malegaon 1966.

'Abdaṣṣamad: *Al-ǧawāhir as-saniyya* = Sayyidī 'Abdaṣṣamad: Manāqib al-quṭb an-nabawī wa-š-šarīf al-'alawī sayyidī Aḥmad al-Badawī... al-musammāh bi-*l-Ǧawāhir as-saniyya wa-l-karāmāt al-aḥmadiyya*. Kairo 1305.

Achena = Mohammad Ebn E Monawwar: *Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id. Mystères de la connaissance de l'Unique (Asrar al Tawhid fī Maqâmât e al shaykh Abu Sa'id)*. Traduction du persan et notes par Mohammad Achena. Desclée de Brouwer 1974. Collection Unesco d'œuvres représentatives. Série persane.

Adab al-mulūk. Sammelhandschrift Ḫānaqāh-i Aḥmadī (Šīrāz) nr 83, p. 1-80. Verfasser unbekannt. Vgl. Oriens 20, 1967, 82-91.

Aflākī = *Manāqib ul-'ārifīn* ta'līf-i Šams ud-dīn Aḥmad al-Aflākī al-'Ārifī bā taṣḥīḥāt u ḥawāšī u ta'līqāt ba-kūšiš-i Tahsin Yazıcı. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından 3. seri no 3. Ankara 1959-1961. 2 bde.

Aġānī = *Kitāb al-aġānī* ta'līf Abī l-Faraǧ al-Iṣfahānī, Kairo 1927 ff. Randzählung!

Aḫbār al-Ḥallāǧ = Louis Massignon: *Akhbar al-Hallaj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Husayn ibn Mansur Hallaj*... Troisième édition. Paris 1957.

Aḥsan at-taqāsīm = *Descriptio Imperii Moslemici auctore Schamso'd-dîn Abdollâh Mohammed ibn Ahmed ibn abî Bekr al-Bannâ al-Basschârî al-Mokaddasi* ed. M.J. De Goeje. Bibliotheca Geographorum Arabicorum 3. Leiden 1877.

Anṣārī: *Ṭabaqāt* = *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya* amālī-i šayḫ ul-islām Abū Ismā'īl 'Abdullāh-i Harawī-i Anṣārī...bā nusḫabadal u taṣḥīḥ...-i 'Abdulḥayy-i Ḥabībī-i Qandahārī. Kabul 1341.

Arberry, Arthur J.: *Avicenna on Theology*. London 1951.

Asnād u mukātabāt-i tārīḫī-i Īrān az Taymūr tā Šāh Ismā'īl gird-āwaranda duktur 'Abdulḥusayn-i Nawā'ī. Teheran 1341.

Asnawī: *Ṭabaqāt* = *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya* ta'līf Ǧamāl ad-dīn 'Abdarraḥīm al-Asnawī...taḥqīq 'Abdallāh al-Ǧubūrī. Bagdad 1970-1971. 2 bde.

Asrār ut-tawḥīd fī maqāmāt iš-šayḫ Abī Sa'īd ta'līf-i Muḥammad b. Munawwar... ba-ihtimām-i duktur Ḏabīḥullāh-i Ṣafā. Teheran 1332.
Ba-sa'y u ihtimām-i Valentin Shukovski. Petersburg 1899.
Ed. Aḥmad-i Bahmanyār. Teheran 1313.
Privathandschrift im besitz von Hermann Landolt, hier 20, anm. 4.

Aubin: *Matériaux* = *Matériaux pour la biographie de Shah Nī'matullah Wali Kermani.* Textes persans publiés avec une introduction par Jean Aubin. Bibliothèque Iranienne 7. Teheran-Paris 1956.

Aumer = *Die arabischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek in München* beschrieben von Joseph Aumer. Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae regiae Monacensis 1, 2. München 1866.

Austin = *Sufis of Andalusia. The* Rūḥ al-quds *and* al-Durrat al-fākhirah *of Ibn 'Arabī.* Translated with Introduction and Notes by R. W. J. Austin ...With a Foreword by Martin Lings. London 1971.

'Awārif al-ma'ārif lil-'ārif bi-llāh...as-Suhrawardī Abū (sic) Ḥafṣ 'Umar b. Muḥammad b. 'Abdallāh b. Muḥammad b. 'Ammawayh aṣ-Ṣiddīqī al-Qurašī at-Tamīmī al-Bakrī aš-Šāfi'ī al-mulaqqab bi-Šihāb ad-dīn. Kairo 1939.

Awrād ul-aḥbāb wa fuṣūṣ ul-ādāb ta'līf-i Abū l-Mafāḫir Yaḥyā Bāḫarzī ǧild-i duwwum "Fuṣūṣ ul-ādāb" ba-kūšis-i Īraǧ-i Afšār. Teheran 1345. Intišārāt-i Dānišgāh-i Tihrān 1057.

'Aydarūsī s. Ibn al-'Aydarūs.

'Ayn ul-quḍāt = *Muṣannafāt-i 'Ayn ul-quḍāt-i Hamadānī.* Ǧild-i yakum: *Zubdat ul-ḥaqā'iq, Tamhidāt, Šakwā l-ġarīb.* Bā muqaddima wa taṣḥīḥ ...-i 'Afīf-i 'Usayrān. Teheran 1341. Intišārāt-i Dānišgāh-i Tihrān 695.

Šakwā-l-ġarīb...éditée et traduite, avec introduction et notes par Mohammed ben Abd el-Jalil. JA 1930, 1-76; 193-297.

A Sufi Martyr. The Apologia of 'Ain al-Quḍāt al-Hamadhānī. Translated with Introduction and Notes by A. J. Arberry. London 1969.

Risāla-i Lawā'iḥ...ba-taṣḥīḥ u taḥšiya-i duktur Raḥīm-i Farmaniš. Teheran 1337.

Nāmahāy-i 'Ayn ul-quḍāt-i Hamadānī ba ihtimām-i 'Alīnaqī-i Munzawī wa 'Afīf-i 'Usayrān. Beirut 1969-1972. 2 bde.

al-Bad' wa-t-ta'rīḫ lil-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī al-mansūb ta'līfuhū li-Abī Zayd Aḥmad b. Sahl al-Balḫī qad i'tanā bi-našrihī... Clément Huart. Paris 1899-1916. 6 teile in 3 bänden. Reprint Bagdad-Kairo. Dazu neu 1 bd Indices of Kitab al-Bad' wat-Tarikh by Abdullah al-Juburi. Bagdad 1965.

Bahā'-i Walad: *Ma'ārif* = *Ma'ārif* maǧmū'a-i mawā'iẓ u suḫanān-i sulṭān ul-'ulamā Bahā' ud-dīn Muḥammad b. Ḥusayn-i Ḫaṭībī-i Balḫī mašhūr ba-Bahā'-i Walad ba-taṣḥīḥ-i Badī' uz-zamān-i Furūzānfar... 1 Teheran 1333 (reprinted 1352). 2 Teheran 1338 (reprinted 1352).

Bāqillānī: *Inṣāf* = *Al-inṣāf fī-mā yaǧib i'tiqāduhū wa-lā yaǧūz al-ǧahl bih* li...Abī Bakr b. aṭ-Ṭayyib al-Bāqillānī...taḥqīq...Muḥammad Zāhid b. al-Ḥasan al-Kawṯarī. 3.auflage Kairo 1963.

Baqlī: *Šaṭḥiyyāt* = Ruzbehan Baqli Shirazi (522/1128-606/1209): *Commentaire sur les paradoxes des soufis (Sharh-i Shathiyât).* Texte persan publié avec une introduction en français et un index par Henry Corbin. Bibliothèque Iranienne 12. Teheran-Paris 1966.

Beaurecueil: *Les étapes des itinérants* = 'Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī (396-481 H/1006-1089): *Les étapes des itinérants vers Dieu.* Édition critique avec introduction, traduction et lexique par S. de Laugier de Beaurecueil. Textes et traductions d'auteurs orientaux 19. Kairo 1962.

Beaurecueil: *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī* = Serge de Laugier de Beaurecueil: *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī* (396-481/1006-1089) *mystique hanbalite*. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Tome 26. Beirut 1965.

BEO = Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas.

BGA = Bibliotheca Geographorum Arabicorum.

BI = Bibliotheca Islamica.

BIFAO = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.

Birge, John Kingsley: *The Bektashi Order of Dervishes*. Istanbul 1937.

Birkawī: *Aṭ-ṭarīqa al-muḥammadiyya* = Muḥammad b. Pīr 'Alī al-Birkawī: *Aṭ-ṭarīqa al-muḥammadiyya wa-s-sīra al-aḥmadiyya*. Istanbul 1307.

Bōstān = *Le Boustân de Sa'dī*. Texte persan avec un commentaire persan publié sous les auspices de la Société Orientales d'Allemagne par Ch. H. Graf. Wien 1858.

Bosworth: *Ghaznavids* = Clifford Edmund Bosworth: *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994: 1040*. Edinburg 1963.

Braune, Walther: *Die Futūḥ al-ġaib des 'Abd al-Qādir*. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift »Der Islam« 8. Berlin-Leipzig 1933.

Brockelmann GAL = Carl Brockelmann: *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2. Auflage. Leiden 1943-1949. 2 bde. Es gilt die randzählung! Dazu Supplementbände 1-3. Leiden 1937-1942.

Brunel = René Brunel: *Le monachisme errant dans l'Islam. Sidi Heddi et les Heddāwa*. Publ. de l'Institut des Hauteș Études Marocaines. Tome 48. Paris 1955.

Brünnow-Fischer = Rudolf-Ernst Brünnow und August Fischer: *Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern*. Porta linguarum orientalium 16, Berlin/ Lehrbücher für das Studium der orientalischen Sprachen 3, Leipzig. Viele auflagen.

BSOAS = Bulletin of the School of Oriental and African Studies. London.

Bulliet: *Patricians* = Richard W. Bulliet: *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History*. Harvard Middle Eastern Studies 16. Cambridge Mass. 1972.

Burhān-i qāṭi' ta'līf-i Muḥammad Ḥusayn b. Ḫalaf-i Tabrīzī mutaḫalliṣ ba-Burhān...ba-ihtimām-i duktur Muḥammad-i Mu'īn...Teheran 1330-1342. 5 bde.

Čihil mağlis = Iqbāl b. Sābiq-i Sīstānī: *Čihil mağlis*, oder *Malfūẓāt-i šayḫ 'Alā' ud-dawla*. Mehrere handschriften, aufgezählt in *Fawā'iḥ*, einleitung 2, nr 5.

Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism. Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt. McGill University Montreal. Institute of Islamic Studies Tehran Branch. Teheran 1971.

Concordance et indices de la tradition musulmane. Les Six Livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwaṭṭa' de Mālik, le Musnad de Aḥmad ibn Ḥanbal. Organisés et commencés par A. J. Wensinck et J. P. Mensing, continués par J. Brugman. Leiden 1936-1969. 7 bde.

Ḍahabī: *'Ibar* = *Al-'ibar fī ḫabar man 'abar* li-mu'arriḫ al-islām al-ḥāfiẓ aḍ-Ḍahabī...bi-taḥqīq ad-duktūr Ṣalāḥ ad-dīn al-Munağğid. Kuweit 1960-1966. 5 bde.
Mīzān = *Mīzān al-i'tidāl fī naqd ar-riğāl*...taḥqīq 'Alī Muḥammad al-Biğāwī. Kairo 1963. 4 bde.
Taḏkirat al-ḥuffāẓ. Hyderabad-Deccan 1968-1970. 4 bde.
Ḍaw' lāmi' = *Aḍ-ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'* ta'līf...Šams ad-dīn Muḥammad b. 'Abdarraḥmān as-Saḫāwī. Kairo 1353-1355. 12 teile.
Dāya: *Mirṣād* = *Mirṣād ul-'ibād* ta'līf-i Nağm-i Rāzī...ba ihtimām-i duktur Muḥammad Amīn-i Riyāḥī. Teheran 1352.
Mirṣād ul-'ibād min al-mabda' ilā l-ma'ād...ba-sa'y u ihtimām-i...Ḥusayn al-Ḥusaynī an-Ni'matullāhī mulaqqab ba-Šams ul-'urafā'. Teheran 1312.
Daylamī: *'Aṭf al-alif* = Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad al Daylamī: *Kitāb 'Aṭf al alif al ma'lūf 'alā l-lām al ma'ṭūf. Livre de l'inclinaison de l'alif uni sur le lām incliné*. Édité avec une préface par J. C. Vadet. Textes et traductions d'auteurs orientaux 20. Kairo 1962.
Daylamī: *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf* = Abū l-Ḥasan ad-Daylamī: *Sīrat-i aš-šayḫ al-kabīr Abū 'Abdullāh b. al-Ḫafīf aš-Šīrāzī* tarğuma-i fārsī-i Rukn ud-dīn Yaḥyā b. Ğunayd aš-Šīrāzī taṣḥīḥ-i A. Schimmel Tarı. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından 12. Ankara 1955.
Der Derwischtanz. Versuch eines Überblicks. Von Fritz Meier. Asiatische Studien 8. Bern 1954, 107-136.
Dihḫudā: *Luġatnāma* = *Luġatnāma* ta'līf-i 'Alī Akbar-i Dihḫudā. Teheran. Lieferungen im erscheinen.
Dīwān Abī Bakr aš-Šiblī Ğa'far b. Yūnus al-mašhūr bi-Dulaf b. Ğaḥdar... ğama'ahū...Kāmil Muṣṭafā aš-Šaybī. Bagdad 1967.
Dīwān-i kabīr = *Kulliyyāt-i Šams yā Dīwān-i kabīr muštamil bar qaṣā'id u ġazaliyyāt u muqaṭṭa'āt-i fārsī u 'arabī wa tarğī'āt u mulamma'āt az guftār-i Mawlānā Ğalāl ud-dīn Muḥammad mašhūr ba-Mawlawī* bā taṣḥīḥāt u ḥawāšī-i Badī' uz-zamān-i Furūzānfar...Teheran 1336-1346. 10 teile. Intišārāt-i Dānišgāh-i Tihrān 745.
Doutté, Edmond: *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Algier 1908.
Dozy, R.: *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leiden 1881. 2 bde.
Durar kāmina = *Ad-durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a aṯ-ṯāmina* ta'līf...Šihāb ad-dīn Aḥmad...aš-šahīr bi-bn Ḥağar al-'Asqalānī...Hyderabad-Deccan 1348-1350. 4 bde.
Durr al-ḥabab fī ta'rīḫ a'yān Ḥalab ta'līf Ibn al-Ḥanbalī..ḥaqqaqahū Maḥmūd Ḥamd al-Fāḫūrī wa-Yaḥyā Zakariyyā 'Abbāra. Damaskus 1972-1974. 4 bde.

EI[1] = Enzyklopaedie des Islām. Leiden-Leipzig 1913-1938. 4 bde und 1 ergänzungsband.
EI[2] = Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Édition. Leiden-Paris 1960 ff. Lieferungen im erscheinen.
Eilers, Wilhelm: *Semiramis. Entstehung und Nachhall einer altorientalischen Sage*. Österreich. Akad. Wiss. Phil.-hist. Kl. Sb. 274, 2. Abh. Wien 1971.
Ein Knigge für Sufi's. Von Fritz Meier. RSO 32, 1957, 485-524. Scritti in onore di Giuseppe Furlani.

Ess, Josef van : *Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī, anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert.* Bonner Orientalistische Studien. Neue Serie 12. Bonn 1961.

Essai[2] = Louis Massignon : *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.* Nouvelle édition revue et considérablement augmentée. Paris 1954.

Les étapes mystiques s. Achena.

Farhang-i Ānandrāǧ ta'līf-i Muḥammad Pādišāh mutaḫalliṣ ba »Šād«... zīr-i naẓar-i Muḥammad-i Dabīrsiyāqī. Teheran 1335 ff. 7 bde.

Farhang-i ǧuġrāfyā'ī-i Īrān az intišārāt-i dā'ira-i ǧuġrāfyā'ī-i sitād-i artiš. Teheran 1328-1332. 10 bde.

Fawā'iḥ = *Die Fawā'iḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm ad-dīn al-Kubrā. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.* Herausgegeben und erläutert von Fritz Meier. Wiesbaden 1957. Akad. der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 10.

Fawāt al-Wafayāt wa-ḏ-ḏayl 'alayhā ta'līf Muḥammad b. Šākir al-Kutubī... taḥqīq ad-duktūr Iḥsān 'Abbās. Beirut 1973-1974. 4 bde.

Fīhi mā fīh az guftār-i Mawlānā Ǧalāl ud-dīn Muḥammad mašhūr ba-Mawlawī bā taṣḥīḥāt u ḥawāšī-i Badī' uz-zamān-i Furūzānfar... 2. auflage Teheran 1348.

Fihrist = *Kitāb al-Fihrist*, mit Anmerkungen herausgegeben von Gustav Flügel. 1. Band, den Text enthaltend, von Dr. Johannes Roediger. Leipzig 1871. 2. Band, die Anmerkungen und Indices enthaltend, von Dr. August Müller. Leipzig 1872.

Firdaws ul-muršidiyya = *Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī in der persischen Bearbeitung von Maḥmūd b. 'Uṯmān.* Herausgegeben und eingeleitet von Fritz Meier. Bibliotheca Islamica 14. Leipzig 1948.
Firdaws ul-muršidiyya fī asrār iṣ-ṣamadiyya...ba-kūšiš-i Īraǧ-i Afšār. Teheran 1333/1954.

Firēdūn : *Risāla* s. *Risāla-i Firēdūn.*

Flügel, Gustav : *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien.* Wien 1865-1867. 3 bde.

Furūzānfar, Badī' uz-zamān : *Risāla dar taḥqīq-i aḥwāl u zindagānī-i Mawlānā Ǧalāl ud-dīn Muḥammad mašhūr ba-Mawlawī.* Teheran 1315.

Furūzānfar, Badī' uz-zamān : *Šarḥ-i Maṯnawī-i šarīf.* Teheran 1346-1348. Nur 3 bde. Intišārāt-i Dānišgāh-i Tihrān 1146.

Futūḥāt makkiyya s. Ibn al-'Arabī : *Al-futūḥāt al-makkiyya.*

Gardet, Louis : *La connaissance mystique chez Ibn Sīnā et ses présupposés philosophiques.* Mémorial Avicenne II. Publ. de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952.

GiPh = *Grundriss der iranischen Philologie*...hg.v.Wilh.Geiger und Ernst Kuhn. Strassburg 1895-1904. 2 bde.

Goldziher, Ignaz : *Muhammedanische Studien.* Halle a.S. 1889-1890. 2 bde.

Gölpınarlı = Abdülbâki Gölpınarlı: *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik.* Ankara 1953.

Gramlich: *Derwischorden* = Richard Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. Erster Teil: *Die Affiliationen*. Wiesbaden 1965. Zweiter Teil: *Glaube und Lehre*. Wiesbaden 1976. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 36, 1-2.

Ǧullābī: *Kašf ul-maḥǧūb* = *Kašf ul-maḥǧūb* li-Abī l-Ḥasan ʿAlī b. ʿUṯmān b. Abī ʿAlī al-Ǧullābī al-Huǧwīrī al-Ġaznawī az rūy-i matn-i taṣḥīḥ šuda-i Valentin Shukovski...ba-qalam-i Muḥammad-i ʿAbbāsī. Teheran 1336 (text und indices reprinted von Shukovskis ausgabe Leningrad 1926).
The Kashf al-Maḥjúb. The Oldest Persian Treatise on Ṣúfiism by ʿAlí b. ʿUthmán al-Jullábí al-Hujwírí. Translated...by Reynold Alleyne Nicholson. Gibb Memorial Series 17. New Edition London 1936.

Ḥabīb us-siyar fī aḫbār afrād il-bašar ta'līf-i Ġiyāṯ ud-dīn b. Humām ud-dīn al-Ḥusaynī al-madʿuww bi-Ḫwānd-amīr. Steindruck Bombay 1273/1857. 3 bde in 2.

Ḥadīqat ul-ḥaqīqa ta'līf-i Abū l-Fatḥ Muḥammad b. Muṭahhar b. šayḫ ul-islām Aḥmad-i Ǧām (Žandapīl) ba-ihtimām-i duktur Muḥammad ʿAlī-i Muwaḥḥid. Teheran 1343.

Haft awrang-i ustād Nūr ud-dīn ʿAbdurraḥmān b. Aḥmad-i Ǧāmī...ba-taṣḥīḥ u muqaddima-i Āqā Murtaḍā Mudarris-i Gīlānī. Teheran 1337. Enthält Ǧāmīs *Silsilat uḏ-ḏahab*, *Salāmān*, *Tuḥfat ul-aḥrār*, *Subḥat ul-abrār*, *Yūsuf u Zulayḫā*, *Laylī u Maǧnūn* und *Ḫiradnāma-i Iskandarī*.

Haig, Sir Wolseley: *Muntakhabu-t-Tawārīkh by ʿAbdu-l-Qādir ibn-i-Mulūk Shāh known as Al-Badāonī*. Vol. 3. Reprint Patna 1973.

Ḥālāt u suḫanān-i šayḫ Abū Saʿīd-i Abū l-Ḫayr-i Mihanī, matn-i bāzmānda az qarn-i šašum-i hiǧrī az yakī az aḥfād-i šayḫ, ba-kūšiš-i Īraǧ-i Afšār. Teheran 1341/1963.
Ba-saʿy u ihtimām-i Valentin Shukovski. Petersburg 1899. Zusammen mit *Asrār ut-tawḥīd*.

Halm, Heinz: *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B (Geisteswissenschaften) Nr 4. Wiesbaden 1974.

Hartmann, Angelika: *an-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180-1225). Politik, Religion, Kultur in der späten ʿAbbāsidenzeit*. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Beihefte zur Zeitschrift »Der Islam«, N.F. 8. Berlin-New York 1975.

Hartmann, Martin: *Der islamische Orient. Berichte und Forschungen*. Bd. 1. Berlin 1905.

Hartmann: *Ḳuschairī* = Richard Hartmann: *Al-Ḳuschairīs Darstellung des Ṣûfîtums*. Mit Übersetzungs-Beilage und Indices. Türkische Bibliothek 18. Berlin 1914.

Ḫatm al-awliyāʾ = Al-Tirmiḏī: *Kitāb Ḫatm al-awliyāʾ*. Édité par Othmān I. Yaḥyā. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales 19. Beirut 1965. Enthält auch (13-32) Tirmiḏīs *Buduww* (oder *Badʾ*) *šaʾn Abī ʿAbdallāh...at-Tirmiḏī*.

Ḥawādiṯ ǧāmiʿa = *Al-ḥawādiṯ al-ǧāmiʿa wa-t-taǧārib an-nāfiʿa fī l-miʾa as-sābiʿa* li-Kamāl ad-dīn Abī l-Faḍl ʿAbdarrazzāq b. al-Fuwaṭī al-Baġdādī...muṣaddar bi-muqaddamatayn al-ūlā bi-qalam...Muḥammad Riḍā aš-Šabībī...wa-ṯ-ṯāniya bi-qalam...Muṣṭafā Ǧawād. Bagdad 1351/1932.

Ḫazinat ul-aṣfiyā mu'allafa-i...Ġulām-Sarwar-i Riḍā ṣāḥib marḥūm-i Lāhawrī. 2 teile. Steindruck Naval Kishore 1312.
Ḥilya = Abū Nu'aym Aḥmad b.'Abdallāh al-Iṣbahānī: *Ḥilyat al-awliyā'*. Kairo 1932-1938. 10 bde.
Ḫiṭaṭ s. Maqrīzī: *Mawā'iẓ*.
Ḥubayšī = Abū 'Abdallāh Muḥammad b.'Abdarraḥmān b.'Umar al-Waṣṣābī al-Ḥabašī (sic): *Al-baraka fī faḍl as-sa'y wa-l-ḥaraka*. Kairo ohne jahr.
Ḥudūd ul-'ālam min al-mašriq ilā l-maġrib...ba-kūšiš-i duktur Manūčihr-i Sutūda. Teheran 1340. Intišārāt-i Dānišgāh-i Tihrān 727.
Ḥudūd al-'Ālam. "The Regions of the World". A Persian Geography 372 A.H.-982 A.D. Translated and Explained by V. Minorsky. Second Edition with the Preface by V.V. Barthold. Translated from the Russian and with Additional Material by the Late Professor Minorsky. Edited by C.E. Bosworth. Gibb Memorial Series, New Series 11. London 1970.
Ḫunǧī: *Mihmānnāma-i Buḫārā*, ed. Manūčihr-i Sutūda. Teheran 1341.
Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik. Von Fritz Meier. Accademia Nazionale dei Lincei anno 368-1971. Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 marzo-5 aprile 1970). Rom 1971, 545-570.
Ḥusaynī: *Ṭabaqāt* = *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya* li-Abī Bakr Ibn Hidāyatallāh al-Ḥusaynī...ḥaqqaqahū...'Ādil Nuwayhiḍ. Beirut 1971.

'Ibar s. Ḏahabī: *'Ibar*.
Ibn al-'Arabī: *Al-futūḥāt al-makkiyya*, ed. 'Uṯmān Yaḥyā. Kairo 1972ff. Bisher erschienen 3 bde.
Ed. Ibrāhīm 'Abdalġaffār ad-Dasūqī. Kairo 1293. 4 bde.
Ibn al-'Arabī: *Rūḥ al-quds fī muḥāsabat an-nafs*...ḥaqqaqahū...'Izza Ḥuṣriyya. Damaskus 1970.
Ibn al-Aṯīr: *Al-kāmil fī t-ta'rīḫ*, ed. Carolus Johannes Tornberg, Leiden 1851ff. Neudruck mit abweichungen Beirut 1965-1967.
Ibn al-Aṯīr: *Al-lubāb fī tahḏīb al-Ansāb*. Beirut ohne jahr 3 bde.
Ibn al-'Aydarūs: *An-nūr as-sāfir 'an aḫbār al-qarn al-'āšir*, ed. Muḥammad Rašīd Afandī aṣ-Ṣaffār. Bagdad 1934.
Ibn Baṭṭūṭa = *Voyages d'Ibn Batoutah*. Texte arabe accompagné d'une traduction par C. Defrémery et le Dr B.R. Sanguinetti. Paris 1893 (troisième tirage)-1877/9 (deuxième tirage). 4 bde.
The Travels of Ibn Baṭṭūṭa A.D. 1325-1354. Translated with revisions and notes from the Arabic text edited by C. Defrémery and B.R. Sanguinetti by H.A.R. Gibb. Cambridge 1958-1971. 3 bde.
Ibn-i Funduq: *Tārīḫ-i Bayhaq*, ed. Aḥmad-i Bahmanyār. Teheran 1317.
Ibn al-Ǧawzī: *Al-muntaẓam fī ta'rīḫ al-mulūk wa-l-umam*. Hyderabad-Deccan 1357-1362. Teile 5-10 und indices.
Ṣifat aṣ-ṣafwa. Hyderabad-Deccan 1355-1356. 4 teile.
Talbīs Iblīs...'uniyat bi-našrihī...Idārat aṭ-ṭibā'a al-munīriyya. Kairo 1928.
Ibn Ǧubayr = *The Travels of Ibn Jubayr*. Edited...by William Wright. Second Edition Revised by M.J. De Goeje. Gibb Memorial Series 5. London-Leiden 1907.
Translated...by R.J.C. Broadhurst. London 1952.

Ibn Jobair: *Voyages*. Traduits et annotés par Maurice Gaudefroy-Demombynes. Paris 1949-1965. 4 bde (mit fortlaufender seitenzählung bd 1-3).
Ibn Ḫallikān: *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' az-zamān*, ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut 1968-1972. 8 bde.
Ibn Hišām: *Kitāb sīrat rasūl allāh. Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishak*...hg.v.Dr.Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen 1858-1860. 3 bde.
As-sīra an-nabawiyya, edd. Muṣṭafā as-Saqqā wa-Ibrāhīm al-Abyārī wa-'Abdalḥafīẓ Šalabī. Kairo 1936. 4 bde.
Ibn Maryam: *Al-bustān fī ḏikr al-awliyā' wa-l-'ulamā' bi-Tilimsān*, ed. Muḥammad Ibn Abī Šanab. Algier 1908.
Ibn Qayyim al-Ǧawziyya: *Madāriǧ as-sālikīn bayna manāzil iyyāka na'budu wa-iyyāka nasta'īn*, ed. Muḥammad Rašīd Riḍā. Kairo 1331-1334. 3 teile.
Ibn al-Qifṭī = *Ibn al-Qifṭī's Ta'rīḫ al-ḥukamā'*. Auf Grund der Vorarbeiten August Müllers herausgegeben von Prof. Dr. Julius Lippert. Leipzig 1903.
Ibn Raǧab = *Kitāb aḏ-ḏayl 'alā ṭabaqāt al-ḥanābila* ta'līf...Ibn Raǧab al-Baġdādī ad-Dimašqī al-Ḥanbalī...'uniya bi-našrihī...Henri Laoust wa-Sāmī ad-Dahhān. Tome 1. Damaskus 1951. Institut Français de Damas.
Ibn Sa'd: *Ṭabaqāt* = Ibn Saad: *Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*. Hg. v. Eduard Sachau. Leiden 1905-1940. 9 bde.
Ibn as-Sā'ī: *Al-ǧāmi' al-muḫtaṣar fī 'unwān at-tawārīḫ wa-'uyūn as-siyar*. Al-ǧuz' at-tāsi' wa-huwa min ta'rīḫ balaġa fīhi mu'allifuhū ilā sanat 656 h/1258 m, 'uniya bi-...našrihī...Muṣṭafā Ǧawād. Bagdad 1934.
Ibn Taymiyya: *Iqtiḍā' aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm muḫālafat aṣḥāb al-ǧaḥīm*. Kairo 1907.
Maǧmū'at ar-rasā'il al-kubrā. Kairo 1323. 2 teile.
Iḥyā' 'ulūm ad-dīn lil-imām al-Ġazzālī ma'a muqaddima...bi-qalam ad-duktūr Badawī Ṭabāna. Kairo ohne jahr. 4 teile.
Inbā' al-ġumr bi-anbā' al-'umr li-šayḫ al-islām...Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī...taḥqīq ad-duktūr Ḥasan Ḥabašī. Kairo 1969-1973. Bisher 3 bde.
Iqtiḍā' aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm s. Ibn Taymiyya.

JA = Journal Asiatique.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society. London.

Kadkanī = Muḥammad Riḍā Šafī'ī-i Kadkanī: *Ḫānadān-i Abū Sa'īd-i Abū l-Ḫayr dar tārīḫ*, in Nāma-i Mīnuwī...zīr-i naẓar-i Ḥabīb-i Yaġmā'ī wa Īraǧ-i Afšār wa Muḥammad-i Rawšan. Teheran 1350.
Kašf ul-maḥǧūb s. Ǧullābī.
Kawākib sā'ira = Naǧm ad-dīn al-Ġazzī: *Al-kawākib as-sā'ira bi-a'yān al-mi'a al-'āšira*, ed. Ǧibrā'īl Sulaymān Ǧabbūr. Beirut 1945 ff. 3 bde.
Kleinere Schriften von Dr. H.L. Fleischer... gesammelt, durchgesehen und vermehrt. Leipzig 1885-1888. 3 bde.
Knigge s. *Ein Knigge*.
Kitāb al-Kulliyyāt al-aḥmadiyya al-mu'allafa min kalimāt al-imām ar-Rifā'ī ġawṯ al-bariyya ǧama'ahū...Muḥammad Abū l-Hudā Afandī aṣ-Ṣayyādī ar-Rifā'ī al-Ḥusaynī. Kairo 1908.
Kulliyyāt-i Šams s. *Dīwān-i kabīr*.

Landolt s. *Asrār ut-tawḥīd.*
Laṭā'if al-minan fī maqāmāt aš-šayḫ Abī l-'Abbās al-Mursī wa-šayḫihī š-Šāḏilī Abī l-Ḥasan...lil-imām Aḥmad b.'Aṭā'allāh as-Sikandarī. Kairo ohne jahr.
Lazard, Gilbert: *La langue des plus anciens monuments de la prose persane.* Études linguistiques 2. Paris 1963.
Lisān al-'arab lil-'allāma Ibn Manẓūr a'āda binā'ahū 'alā l-ḥarf al-awwal min al-kalima Yūsuf Ḫayyāṭ wa-Nadīm Mar'ašlī. Beirut 1970. 3 bde.
Luġat-i furs mansūb ba Asadī...ba-kūšiš-i Muḥammad-i Dabīrsiyāqī. Teheran 1336.
Ba-taṣḥīḥ u ihtimām-i 'Abbās-i Iqbāl...Teheran 1319.
Luma' = *The Kitáb al-Luma' fi 'l-Taṣawwuf of Abú Naṣr 'Abdalláh b. 'Alí al-Sarráj al-Ṭúsí.* Edited for the first time, with critical notes, abstract of contents, glossary, and indices by Reynold Alleyne Nicholson. Gibb Memorial Series 22. London-Leiden 1914.

Ma'ālim al-īmān fī ma'rifat ahl al-Qayrawān ṣannafahū Abū Zayd...ad-Dabbāġ... akmalahū...Abū l-Faḍl...b. Nāǧī at-Tanūḫī...taṣḥīḥ wa-ta'līq Ibrāhīm Šabbūḥ. Ǧuz' 1. Kairo 1968.
Taḥqīq Muḥammad al-Aḥmadī Abū n-Nūr wa-Muḥammad Māḥūr. Ǧuz' 2. Kairo 1972.
Ma'ārif s. Bahā'-i Walad.
Al-ma'ārif al-muḥammadiyya fī l-waẓā'if al-aḥmadiyya lis-sayyid... 'Izz ad-dīn Aḥmad aṣ-Ṣayyād al-Ḥusaynī. Bulaq 1305.
Maǧālis un-nafā'is dar taḏkira-i šu'arā'-i qarn-i nuhum-i hiǧrī ta'līf-i Mīr Niẓām ud-dīn 'Alī Šīr-i Nawā'ī ba-sa'y u ihtimām-i 'Alī Aṣġar-i Ḥikmat...Qismat 1: Tarǧuma-i Sulṭān Muḥammad-i Faḫrī-i Harātī. Qismat 2: Tarǧuma-i Ḥakīm Šāh Muḥammad-i Qazwīnī. Teheran 1323.
Maǧmū'at ar-rasā'il al-kubrā s. Ibn Taymiyya.
Maǧmū'at ar-rasā'il al-munīriyya...'uniyat bi-našrihā...lil-marra al-ūlā sanat 1343 h-1346 h Idārat aṭ-ṭibā'a al-munīriyya. Reprint Beirut 1970. 4 teile in 2 bänden.
Mahsatī = Fritz Meier: *Die schöne Mahsatī. Ein Beitrag zur Geschichte des persischen Vierzeilers.* Bd 1. Ak. Wiss. u. Lit., Veröffentl. d. Orientalischen Kommission 15. Wiesbaden 1963.
Manāqib-i Awḥad ud-dīn Ḥāmid b. Abī l-Faḫr-i Kirmānī az mu'allafāt-i nīma-i duwwum-i qarn-i haftum bā taṣḥīḥ u ḥawāšī-i Badī' uz-zamān-i Furūzānfar. Teheran 1347.
Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī...ba-taṣḥīḥ u taḥšiya u muqaddima-i Aḥmad-i Ḫwašniwīs. Teheran 1349.
Maqāmāt-i arba'īn, sammelhandschrift Aya Sofya 4819, 38b-41a.
Maqāmāt-i arba'īn-i šayḫ Abū Sa'īd ba taṣḥīḥ-i duktur Muḥammad-i Dāmādī, in Ma'ārif-i islāmī 12, farwardīn 1350, 58-62. Našriyya-i sāzmān-i awqāf. Teheran.
Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām = A. J. Arberry: *Jāmī's Biography of Anṣārī*, The Islamic Quarterly 7, 1963, 57-82.
Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām ḥaḍrat-i ḫwāǧa 'Abdullāh-i Anṣārī-i Harawī farāham āwurda-i mawlānā Nūr ud-dīn 'Abdurraḥmān-i Ǧāmī ba-taṣḥīḥ u ḥawāšī-i Fikrī-i Salǧūqī az rūy-i nusḫa-i Arberry. Kabul 1343.
Maqāmāt-i Žandapīl (Aḥmad-i Ǧām)...ta'līf-i...Sadīd ud-dīn Muḥammad-i

Ġaznawī...ba-kūšis-i duktur Ḥišmatullāh-i Mu'ayyad-i Sanandaǧī. Teheran 1340.

Maqqarī: *Nafḥ aṭ-ṭīb* = *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne par al-Makkari.* Publiés par MM. R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright. Leiden 1855-1861. 2 bde. Reprint Amsterdam 1967.

Maqrīzī: *Ḫiṭaṭ* s. Maqrīzī: *Mawā'iẓ*.

Maqrīzī: *Al-mawā'iẓ wa-l-i'tibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-āṯār.* Bulaq 1270. 2 bde.

Maṯnawī = *The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí.* Edited...with critical notes, translation, and commentary by Reynold A. Nicholson. Gibb Memorial Series. New Series 4, 1-8. London 1925-1940. Zitiert nach »büchern« und versen.

Mazārāt-i Harāt = *Risāla-i mazārāt-i Harât šāmil-i si ḥiṣṣa* ba taṣḥīḥ muqābala ḥawāšī u ta'līqāt-i Fikrī-i Salǧūqī. Kabul ohne jahr.

MDAM = Maǧalla-i Dāniškada-i Adabiyyāt wa 'Ulūm-i Insānī-i Mašhad.

Meyerovitch, Eva: *Mystique et poésie en Islam. Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches tourneurs.* Paris 1972.

Mevlânânın mektubları ...düzelten Ahmed Remzi Akyürek. Istanbul 1937.

MIDEO = Mélanges. Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire.

MIFAO = Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.

Mir'āt al-ǧinān wa-'ibrat al-yaqẓān fī ma'rifat mā yu'tabar min ḥawādiṯ az-zamān liš-šayḫ...Abī Muḥammad 'Abdallāh b. As'ad...al-Yāfi'ī al-Yamanī al-Makkī... Hyderabad-Deccan 1337-1339. 4 teile. Reprint Beirut 1970.

Miṣbāḥ ul-hidāya wa miftāḥ ul-kifāya ta'līf-i 'Izz ud-dīn Maḥmūd b. 'Alī-i Kāšānī...bā taṣḥīḥ u muqaddima u ta'līqāt-i āqāy-i Ǧalāl ud-dīn-i Humā'ī. Teheran 1323.

MOG = Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.

Molé: *Danse* = Marijan Molé: *La danse extatique en Islam*, in Les danses sacrées. Paris 1963, 147-280.

Mudḫal = Ibn al-Ḥāǧǧ: *Al-mudḫal.* Kairo 1929. 4 teile in 2 bänden.

Mu'ǧib = *The History of the Almohades. Preceded by a sketch of the history of Spain...by Abdo-'l-Wáhid al-Marrékoshi.* Now first edited...by Dr R. P. A. Dozy. Arabischer titel: *Kitāb al-Mu'ǧib fī talḫiṣ aḫbār al-maġrib...* Leiden 1847.

Muǧmal-i faṣīḥī. Mu'allif: Faṣīḥ Aḥmad b. Ǧalāl ud-dīn Muḥammad-i Ḫwāfī mutawallid 777. Ba-taṣḥīḥ u taḥšiya-i Maḥmūd-i Farruḫ. Mašhad 1339-1341. 3 bde.

Muḥāḍarāt al-udabā' wa-muḥāwarāt aš-šu'arā' wa-l-bulaġā' li-Abī l-Qāsim Ḥusayn b. Muḥammad al-ma'rūf bi-r-Rāġib al-Iṣbahānī. Kairo 1326. 2 teile in 1 bd.

Muḥāsibī: *Ri'āya* = *Kitāb al-Ri'āya liḥuqūq Allāh by Abū 'Abdallāh Ḥārith ibn Asad al-Muḥāsibī.* Edited by Margaret Smith. Gibb Memorial Series, New Series 15. London 1940.

Ar-ri'āya li-ḥuqūq allāh li-Abī 'Abdallāh al-Ḥāriṯ b. Asad al-Muḥāsibī... taqdīm ad-duktūr 'Abdalḥalīm Maḥmūd taḥqīq 'Abdalqādir Aḥmad 'Aṭā'. 3. auflage Kairo 1970.

Muntaẓam s. Ibn al-Ǧawzī.

Muštabih = *Al muštabih fī r-riǧāl asmā'ihim wa-ansābihim* ta'līf Abī 'Abdallāh Muḥammad...aḏ-Ḏahabī...taḥqīq 'Alī Muḥammad al-Biǧāwī. Kairo 1962. 2 teile in 1 bd.

Nafaḥāt ul-uns min ḥaḍarāt il-quds ta'līf-i mawlānā 'Abdurraḥmān b. Aḥmad-i Ǧāmī ba-taṣḥīḥ wa muqaddima wa paywast-i Mahdī-i Tawḥīdīpūr. Teheran 1336.

Nicholson, Reynold Alleyne: *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge 1921. Reprinted 1967.

Nöldeke, Theodor: *Persische Studien* I. Sb. phil.-hist. Cl. Akad. Wiss. 116, 1. Heft, 387-423/sonderdruck Wien 1888, 2-39.

Nuwayrī: *Ilmām* = *Kitāb al-ilmām bi-l-i'lām fī-mā ǧarat bihī l-aḥkām wa-l-umūr al-maqḍiyya fī waq'at al-Iskandariyya* li-Muḥammad b. Qāsim b. Muḥammad an-Nuwayrī...bada'a taḥqīqahū...Étienne Combe...wa-atamma taḥqīqahū... 'Azīz Sūriyāl 'Aṭiyya. Hyderabad-Deccan 1968-1970. 4 teile.

Nwyia, Paul: *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans Šaqīq al-Balḫī, Ibn 'Aṭā, Niffarī*. Édition critique avec introduction. Beirut 1973. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Nouvelle série. A. Langue arabe et pensée islamique. Tome 7.

Pages from the Kitāb al-Luma' of Abū Naṣr al-Sarrāj. Being the Lacuna in the Edition of R. A. Nicholson. Edited...by A. J. Arberry. London 1947.

Passion = Louis Massignon: *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse*. Nouvelle Édition Paris 1975. 4 bde.
Alte ausgabe Paris 1922. 2 bde.

Pedersen s. Sulamī: *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*.

Pedersen: *Tunisien* = J. Pedersen: *Le Tunisien Abū 'Uṯmān al-Maġribī et le ṣūfisme occidental*, in Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal. Paris 1962, 705-716.

Pellat, Charles: *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ*. Paris 1953.

Pseudo-'Aṭṭār s. *Taḏkirat ul-awliyā*.

Qābūsnāma ta'līf-i 'Unṣur ul-Ma'ālī Kaykāwūs b. Iskandar b. Qābūs b. Wušmgīr b. Ziyār ba ihtimām u taṣḥīḥ-i duktur Ġulāmḥusayn-i Yūsufī. Teheran 1345. Bā muqaddima u ḥawāšī ba-qalam-i Sa'īd-i Nafīsī. Teheran 1312.
A Mirror for Princes. The Qābūs Nāme by Kai Kā'ūs ibn Iskandar Prince of Gurgān. Translated from the Persian by Reuben Levy. London 1951.

Qawā'id at-taṣawwuf allafahū Abū l-'Abbās Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad Zarrūq ṣaḥḥaḥahū...Muḥammad Zuhrī an-Naǧǧār. Kairo 1968.

al-Qazwīnī, Zakariyyā: *Āṯār al-bilād* = *Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el Cazwini's Kosmographie. Zweiter Theil: Kitāb Āṯār al-bilād. Die Denkmäler der Länder*...hg. v. Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen 1848.
Āṯār al-bilād wa-aḫbār al-'ibād taṣnīf...Zakariyyā...al-Qazwīnī. Beirut 1960.

Qušayrī: *Laṭā'if al-išārāt* tafsīr ṣūfī...ḥaqqaqahū...Ibrāhīm Basyūnī. Kairo 1971 (ende der drucklegung). 6 bde.

Qušayrī: *Risāla* = *Ar-risāla al-qušayriyya fī 'ilm at-taṣawwuf* lil-imām... Abī l-Qāsim 'Abdalkarīm b. Hawāzin al-Qušayrī. Kairo 1318. Ich gebe die kapitel, nicht die seiten.
komm. = Ḥāšiyat al-'ālim...Muṣṭafā al-'Arūsī al-musammāh bi-*Natā'iǧ al-afkār al-qudsiyya fī bayān ma'ānī šarḥ ar-Risāla al-qušayriyya li-šayḫ al-islām Zakariyyā al-Anṣārī*...wa-bi-hāmišihā š-šarḥ al-maḏkūr. Bulaq 1290. 4 teile. Meine stellenangaben zielen auf Zakariyyā al-Anṣārī am rand.

Quṣṣāṣ = *Ibn al-Jawzī's Kitāb al-quṣṣāṣ wa'l-mudhakkirīn*. Including a Critical Edition, Annotated Translation and Introduction by Merlin L. Swatz. Beirut 1971. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Série I : Pensée arabe et musulmane. Tome 47.

Qūt al-qulūb li-Abī Ṭālib al-Makkī iltizām 'Alī Muḥammad 'Abdallaṭīf. Kairo 1932. 4 teile.

Rāfi'ī = Abū l-Qāsim 'Abdalkarīm b. Muḥammad ar-Rāfi'ī : *At-tadwīn fī ḏikr ahl al-'ilm bi-Qazwīn*. Handschrift Alexandrien, maktabat al-maǧlis al-baladī, ta'rīḫ 47/mikrofilm kitābḫāna-i markazī Teheran. Inhaltsverzeichnis dieser handschrift : Mīr Ǧalāl ad-dīn al-Ḥusaynī al-Urmawī al-muštahir bi-l-Muḥaddiṯ : *Fihrist asmā' ar-riǧāl al-maḏkūra aḥwāluhum fī kitāb at-Tadwīn li-Abī l-Qāsim 'Abdalkarīm ar-Rāfi'ī al-Qazwīnī al-mutawaffā sanat 623*. Teheran 1333-1334.

Rasā'il Ibn Sab'īn li-Abī Muḥammad 'Abdalḥaqq b. Sab'īn al-Mursī al-Andalusī ḥaqqaqahū (sic)...'Abdarraḥmān Badawī. Kairo ohne jahr.

ar-Rasā'il aṣ-ṣuġrā = Ibn 'Abbād de Ronda (1333-1390) : *Lettres de direction spirituelle (ar-Rasā'il aṣ-ṣuġrā)*. Texte arabe édité par Paul Nwyia. Beirut 1958. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Tome 7. Ich zitiere diese alte ausgabe.
Nouvelle édition, Beirut 1974.

Rašīdī = *Farhang-i Rašīdī* li-'Abdarrašīd b. 'Abdalġafūr al-Ḥusaynī al-Madanī at-Tatawī ba-ḍamīma-i Mu'arrabāt-i Rašīdī ba-taḥqīq u taṣḥīḥ-i Muḥammad-i 'Abbāsī. Teheran 1337. 2 bde.

Rāwandī = *The Ráḥat-uṣ-Ṣudúr wa Áyat-us-Surúr. Being a History of the Saljúqs by Muḥammad ibn 'Alí ibn Sulaymán ar-Ráwandí*. Edited with notes, glossary and indices by Muḥammad Iqbál. Gibb Memorial Series, New Series 2. London-Leiden 1921.

Rawḍāt ul-ǧinān wa ǧannāt ul-ǧanān ta'līf-i ḥāfiẓ Ḥusayn-i Karbalā'ī-i Tabrīzī ma'rūf ba Ibn ul-Karbalā'ī taṣḥīḥ u ta'līq-i Ǧa'far-i Sulṭānulqurrā'ī. Teheran 1344.

Rawḍat ur-rayāḥīn ta'līf-i darwīš 'Alī-i Būzǧānī...ba kūšis-i duktur Ḥišmat-i Mu'ayyad. Teheran 1345.

REI = Revue des Études Islamiques.

Reinert, Benedikt : *Die Lehre vom* tawakkul *in der klassischen Sufik*. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Beihefte zur Zeitschrift »Der Islam«, N.F.3. Berlin 1968.

RHR = Revue de l'Histoire des Religions.

RIEM = Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid.

Rieu, Charles : *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. London 1879-1883. 3 bde.

Rinn, Louis : *Marabouts et Khouan. Étude sur l'Islam en Algérie*. Algier 1884.

Risāla-i Firēdūn b. Aḥmad-i Sipahsālār dar aḥwāl-i Mawlānā Ǧalāl ud-dīn-i Mawlawī ba taṣḥīḥ u muqaddima-i Sa'īd-i Nafīsī. Teheran 1325.

Ritter, Hellmut : *Das meer der seele. Mensch, welt und Gott in den geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār*. Leiden 1955.

Roemer, Hans Robert : *Staatsschreiben der Timuridenzeit. Das Šaraf-nāmä des 'Abdallāh Marwārīd in kritischer Auswertung. Persischer Text in Faksimile*

(Hs. İstanbul Üniversitesi I 87). Wiesbaden 1952. Akd. Wiss, Lit., Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 3.
RSO = Rivista degli Studi Orientali. Rom.
Rūzbihānnāma ba-kūšiš-i Muḥammad Taqī-i Dānišpažūh. Ḥāwī-i *Tuḥfat* (ahl) *ul-ʿirfān* az Šaraf ud-dīn Ibrāhīm, *Rawḥ ul-ǧanān* az ʿAbdullaṭīf Šams, *Tuḥfat ul-ʿirfān* az-Rūzbihān-i Baqlī-i Daylamī-i Šīrāzī, *Manāzil ul-qulūb* az Sīmābī. Teheran 1347.

Sabkšināsī yā tārīḫ-i taṭawwur-i naṯr-i fārsī...taṣnīf-i...Muḥammad Taqī-i Bahār »Malik uš-šuʿarāʾ«. 2. auflage Teheran 1337. 3 bde.
Šaḏarāt aḏ-ḏahab fī aḫbār man ḏahab lil-muʾarriḫ...Abī l-Falāḥ ʿAbdalḥayy b. al-ʿImād al-Ḥanbalī...Kairo 1350-1351. 8 teile.
Šadd al-izār fī ḥaṭṭ al-awzār ʿan zuwwār al-mazār taʾlīf-i Muʿīn ud-dīn Abū l-Qāsim Ǧunayd-i Šīrāzī ki dar sāl-i 791 qamarī taʾlīf šuda ba-taṣḥīḥ u taḥšiya-i...Muḥammad-i Qazwīnī wa ʿAbbās-i Iqbāl. Teheran 1328.
Safīnat Biḥār al-anwār = *Safīnat al-Biḥār wa-madīnat al-ḥikam wa-l-āṯār* wa-huwa fihrist kitāb Biḥār al-anwār...fa-qad awḍaḥa s-sabīl...ʿAbbās al-Qummī. Vollendet 1344 q. Steindruck Naǧaf 1355 q. 2 bde.
Sahlagī = *An-nūr min kalimāt Abī < Yazīd> Ṭayfūr* naṣṣ ǧayr manšūr fī manāqib wa-šaṭaḥāt Abī Yazīd al-Basṭāmī yunsab ilā s-Sahlaǧī, in ʿAbdarraḥmān Badawī: *Šaṭaḥāt aṣ-ṣūfiyya*, al-ǧuzʾ al-awwal: Abū Yazīd al-Basṭāmī. Kairo 1949. Ibn Taymiyya: *Risāla fī ʿilm al-bāṭin wa-ẓ-ẓāhir*, in Maǧmūʿat ar-rasāʾil al-munīriyya 1, 245, nennt den verfasser Abū l-Faḍl as-Sahlakī und das buch *An-nūr min kalām Ṭayfūr*.
Šahrastānī: *Milal* = *Kitāb al-milal wa-n-niḥal. Book of Religious and Philosophical Sects, by Muḥammad al-Shahrastáni*. Now first edited...by Rev. William Cureton. London 1846.
Abu-'l-Fath' Muh'ammad asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen. Zum ersten Male...übersetzt...von Dr. Theodor Haarbrücker. Halle 1850-1851. 2 teile.
Sakīnat ul-awliyā taʾlīf-i Muḥammad-i Dārāšukōh farzand-i Šāhǧahān ba-kūšis-i duktur Tārā Čand u sayyid Muḥammad Riḍā Ǧalālī-i Nāyīnī. Teheran 1965.
Šakwā l-ġarīb s. ʿAyn ul-quḍāt.
Salǧūqnāma taʾlīf-i...Ẓahīr ud-dīn-i Nayšābūrī ki taqrīban dar ḥawālī-i sana-i 582 wafāt karda bā *Ḏayl-i Salǧūqnāma* taʾlīf-i Abū Ḥāmid Muḥammad b. Ibrāhīm ki dar sana-i 599 taʾlīf šuda. Teheran 1332.
Samʿānī: *Ansāb* = *Al-ansāb* li-Abī Saʿd ʿAbdalkarīm...as-Samʿānī... Iʿtanā bi-taṣḥīḥihī...ʿAbdarraḥmān b. Yaḥyā al-Muʿallimī al-Yamanī amīn maktabat al-ḥaram al-makkī. Hyderabad-Deccan 1962-1966. Bd 1-6. Rest ausstehend.
Kitâbu'l-Ansâb of as-Sam'âni (Arabic text, fac-simile). Gibb Memorial Series 20. London-Leiden 1913.
Samʿānī: *Muntaḫab* = Abū Saʿd ʿAbdalkarīm as-Samʿānī: Titellose biografiensammlung seiner scheiche. Genannt *al-Muntaḫab*, begonnen ende 553/anfang 1159. Hs. Topkapı Sarayı (Ahmet III) 2953 (bei Brockelmann GAL I, 330 zu verbessern)/foto Berlin Staatsbibliothek mss. sim. or. 80/foto Teheran kitābḫāna-i markazī.
Sanāʾī: *Ḥadīqat ul-ḥaqīqa wa šarīʿat uṭ-ṭarīqa*...ba-ǧamʿ u taṣḥīḥ-i Mudarris-i Raḍawī...Teheran 1329.

Ša'rānī: *Lawāqiḥ al-anwār al-qudsiyya fī bayān al-'uhūd al-muḥammadiyya.* Kairo 1961-1962.

Ša'rānī: *Ṭabaqāt* = Abū l-Mawāhib 'Abdalwahhāb b. Aḥmad...aš-Ša'rānī: *Aṭ-ṭabaqāt al-kubrā al-musammāh bi-Lawāqiḥ al-anwār fī ṭabaqāt al-aḫyār*, wa-bi-l-hāmiš *al-Anwār al-qudsiyya fī bayān al-'ubūdiyya* lil-mu'allif. Kairo 1954. 2 teile in 1 bd.

Ṣarīfīnī = *The Histories of Nishapur*, edited by Richard N. Frye, Den Haag 1965. Harvard Oriental Series 45. Darin faksimile, 3. text: Muḥammad aṣ-Ṣarīfīnī: *Muntaḫab min kitāb as-Siyāq li-ta'rīḫ Naysâbūr.*

Schimmel, Annemarie: *Islamic Literatures of India*, in *A History of Indian Literature*, edited by Jan Gonda. Vol. 7. Wiesbaden 1973.

Sezgin GAS = Fuat Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums.* Leiden 1967-1976. Bisher 5 bde.

Shuk. = Shukovski.

Shukovski s. *Asrār ut-tawḥīd*
Ḥālāt u suḫanān
Ǧullābī: *Kašf ul-maḥǧūb*

Ṣifat aṣ-ṣafwa s. Ibn al-Ǧawzī.

Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf s. Daylamī: *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf.*

Siyāq = *The Histories of Nishapur*, edited by Richard N. Frye, Den Haag 1965. Harvard Oriental Series 45. Darin faksimile, 2. text: 'Abdalġāfir b. Ismā'īl al-Fārisī: *As-siyāq li-ta'rīḫ Naysābūr.* Bruchstück.

Storey, C. A.: *Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey.* Vol. 1: Qur'ānic Literature; History and Biography (Part 1: Qur'ānic Literature; History. London 1927-1939. Part 2: Biography; Additions and Corrections; Indices. London 1953). Vol. 2: Part 1: A. Mathematics. B. Weights and Measures. C. Astronomy and Astrology. D. Geography. London 1958. Part 2: E. Medicine. London 1971.

Subkī: *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya al-kubrā* taḥqīq Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī wa-'Abdal-fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw. Kairo 1964-1971. Bisher 8 bde.

Suḫanān-i manẓūm-i Abū Sa'īd-i Abū l-Ḫayr bā taṣḥīḥ u muqaddima u ḥawāšī u ta'līqāt-i Sa'īd-i Nafīsī. Teheran 1334.

Sulamī: *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya* bi-taḥqīq Nūr ad-dīn Šarība. Kairo 1953.
Kitāb ṭabaqāt al-ṣūfiyya. Texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen. Leiden 1960.

Sulamī: *Tafsīr.* Handschrift Fatih (Istanbul) 262.

Sulṭān-i Walad s. *Waladnāma.*

Suyūṭī: *Lubb al-Lubāb* = *Specimen e litteris orientalibus exhibens majorem partem libri as-Sojutii de* Nominibus relativis, *inscripti* Lubb al-Lubāb, *Arabice editam*...; quod...ad publicam disceptationem proponit Petrus Johannes Veth, Dordracensis. Leiden 1840. Supplementum annotationis in librum as-Sojutii...Leiden 1851.

Ta'arruf = *Kitāb at-ta'arruf li-maḏhab ahl at-taṣawwuf* taṣnīf...Abū (sic) Bakr Muḥammad b. Isḥāq al-Buḫārī al-Kalābāḏī...nušira li-awwal marra bi-taṣḥīḥ...A. J. Arberry. Kairo 1933.
The Doctrine of the Ṣūfīs (Kitāb al-Ta'arruf...). Translated...by A. J. Arberry. Cambridge 1935.

Ṭabaqāt-i nāṣirī ta'līf-i...Abū 'Amr Minhāǧ ud-dīn 'Uṯmān b. Sirāǧ ud-dīn Muḥammad...al-Ǧūzǧānī ma'rūf ba Qāḍī Minhāǧ-i Sirāǧ...ba taṣḥīḥ u muqābala u taḥšiya u ta'līq-i 'Abdulḥayy-i Ḥabībī-i Qandahārī. 2. auflage Kabul 1342-1343. 2 bde.

Ṭabaqāt aš-šāḏiliyya al-kubrā al-musammāh Ǧāmi' al-karāmāt al-'aliyya fī ṭabaqāt as-sādāt aš-šāḏiliyya lil-faqīr...al-Ḥasan b. al-ḥāǧǧ Muḥammad al-Kawhan (oder al-Kūhin) al-Fāsī aš-Šāḏilī al-Fatḥī al-Maġribī. Kairo 1347.

Ṭabarī: *Annales*...cum aliis edidit M.J. De Goeje. Leiden 1879-1901. 12 bde in 3 series. Dazu 1 bd indices und 1 bd introductio, glossarium, addenda et emendanda. Es werden die series, nicht die bände, zitiert.

Taḏkirat ul-awliyā = The Tadhkiratu 'l-Awliyá (»Memoirs of the Saints«) of Muḥammad ibn Ibráhím Faridu'ddín 'Aṭṭár. Edited in the Original Persian, with Preface, Indices and Variants, by Reynold A. Nicholson. With a Critical Introduction by Mirzá Muḥammad b. 'Abdu 'l-Wahháb-i Qazwíni. Persian Historical Texts, Vol. III. London-Leiden 1905-1907. 2 teile.

Tahḏīb at-Tahḏīb lil-imām...Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī...Hyderabad-Deccan 1325-1327. 12 teile.

Talbīs Iblīs s. Ibn al-Ǧawzī.

aṭ-Ṭāli' as-sa'īd al-ǧāmi' asmā' nuǧabā' aṣ-Ṣa'īd liš-šayḫ...Abī l-Faḍl Kamāl ad-dīn Ǧa'far b. Ṯa'lab al-Udfuwī...taḥqīq Sa'd Muḥammad Ḥasan murāǧa'at ad-duktūr Ṭāhā al-Ḥāǧirī. Kairo 1966.

Tamhīdāt s. 'Ayn ul-quḍāt.

Tarāǧim riǧāl al-qarnayn as-sādis wa-s-sābi' al-ma'rūf bi-ḏ-Ḏayl 'alā r-Rawḍatayn lil-ḥāfiẓ...Šihāb ad-dīn Abī Muḥammad 'Abdarraḥmān b. Ismā'īl al-ma'rūf bi-Abī Šāma...ṣaḥḥaḥahū...Muḥammad Zāhid b. al-Ḥasan al-Kawṯarī. Kairo 1947.

Ṭarā'iq ul-ḥaqā'iq...ṣannafahū...Ma'ṣūm'alī Šāh-i Ni'matullāhī aš-Šīrāzī. Steindruck Teheran 1316-1319. 3 teile.

Tarǧuma-i Risāla-i qušayriyya bā taṣḥīḥāt u istidrākāt-i Badī' uz-zamān-i Furūzānfar...Teheran 1345.

Tārīḫ-i adabiyyāt dar Īrān...ta'līf-i duktur Ḏabīḥullāh-i Ṣafā...Teheran 1347. Bisher 3 bde. Bd 1 in 6. auflage. Bd 2 in 4. auflage.

Ta'rīḫ Baġdād...lil-ḥāfiẓ Abī Bakr Aḥmad b. 'Alī al-Ḫaṭīb al-Baġdādī. Kairo 1931. 12 bde.

Tārīḫ-i Banākatī Rawḍat ūlī l-albāb fī ma'rifat it-tawārīḫ wa-l-ansāb ba kūšiš-i duktur Ǧa'far-i Ši'ār. Teheran 1348.

Tārīḫ-i Bayhaq s. Ibn-i Funduq.

Tārīḫ-i ǧahānguša = The Ta'ríkh-i-Jahán-gushá of 'Alá'u'd-Dín 'Aṭá Malik-i-Juwayní...Edited with Introduction, Notes and Indices...by Mirzá Muḥammad ibn 'Abdu'l-Wahháb-i-Qazwíni. Gibb Memorial Series 16, 1-3. London-Leiden 1912-1937.

Tarikh es-Soudan par Abderrahman ben Abdallah ben 'Imran ben 'Amir es-Sa'di, ed./traduit de l'arabe par O. Houdas. Publ. de l'École des Langues Orientales Vivantes. Paris 1913-1914. Réédité Paris 1964.

Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām maḏhab Mālik lil-Qāḍī 'Iyāḍ...taḥqīq ad-duktūr Aḥmad Bukayr Maḥmūd. Beirut 1968. 4 teile in 2 bänden. Dazu 1 bd indices.

Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma of ʿAlī b. Zaid al-Baihaḳī. Edited by Moḥammad Shafīʿ. Fasciculus I- Arabic Text. Lahore 1935.
Tawḥīdī: *Imtāʿ* = *Al-imtāʿ wa-l-muʾānasa* taʾlīf Abī Ḥayyān at-Tawḥīdī... ṣaḥḥaḥahū...Aḥmad Amīn wa-Aḥmad az-Zayn. Kairo 1939-1944. 3 bde.
Tawwābūn = Muwaffaq ad-dīn Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Muḥammad Ibn Qudāma al-Maqdisī, jurisconsulte ḥanbalite mort à Damas en 620/1223: *Kitāb at-tawwābīn »Le livre des pénitents«*. Texte arabe établi par George Makdisi. Damaskus 1961. Institut Français de Damas.
Ṯimār al-qulūb fī l-muḍāf wa-l-mansūb li-Abī Manṣūr ʿAbdalmalik b. Muḥammad b. Ismāʿīl aṯ-Ṯaʿālibī an-Naysābūrī...taḥqīq Muḥammad Abūʾl-Faḍl Ibrāhīm. Kairo 1965.
Tirmiḏī: *Riyāḍa* = *Kitāb ar-riyāḍa wa-adab an-nafs* lil-imām Abī ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿAlī b. al-Ḥasan al-Ḥakīm at-Tirmiḏī ʿuniya bi-iḫrāǧihī A. J. Arberry wa-ʿAlī Ḥasan ʿAbdalqādir. Kairo 1947.
Ḥaqīqat al-ādamiyya aw kitāb ar-riyāḍa lil-Ḥakīm at-Tirmiḏī...qāma bi-našrihī...ʿAbdalmuḥsin al-Ḥusaynī, in Maǧallat kulliyyat al-ādāb ǧāmiʿat Fārūq al-awwal 3, 1946, 1-60.
Trimingham, J. Spencer: *The Sufi Orders in Islam*. Oxford 1971.
Tuḥfat ul-ʿIrāqayn aṯar-i ṭabʿ-i...Ḫāqānī-i Šarwānī ba-ihtimām...-i Yaḥyā Qarīb. Teheran 1333.
Turkestan down to the Mongol Invasion by W. Barthold. Second Edition. Translated from the Original Russian and Revised by the Author with the Assistance of H. A. R. Gibb. Gibb Memorial Series, New Series 5. London 1928.

Uluġḫānī = *An Arabic History of Gujarat Ẓafar ul-Wálih bi Muẓaffar wa Álih* by ʿAbdalláh Muḥammad bin ʿOmar al-Makki, al-Áṣafi, Ulughkháni. Ed. from the unique and autograph copy...by E. Denison Ross. London 1910-1928. 3 bde.
Uns al-faqīr = Abū-l-ʿAbbās Aḥmad b. Ḥasan b. ʿAlī b. al-Ḫaṭīb bin Qunfuḏ (810 = 1407, 1408): *Uns al-faqīr wa ʿizz al-ḥaqīr. Enquête sur la vie, les maîtres et les disciples de Sīdī Bū Madian*...Texte arabe établi et publié par Mohammed El Fasi et Adolphe Faure. Université Mohammed V. Centre universitaire de la recherche scientifique. Rabat 1965.
ʿUnwān ad-dirāya fī-man ʿurifa min al-ʿulamāʾ fī l-miʾa as-sābiʿa bi-Biǧāya taʾlīf Abū (sic) l-ʿAbbās al-Ġubrīnī Aḥmad b. Aḥmad b. ʿAbdallāh... ḥaqqaqahū...ʿĀdil Nuwayhiḍ. Beirut 1969.

Waladnāma maṯnawī-i waladī inšāʾ-i Bahāʾ ud-dīn b. Mawlānā Ǧalāl ud-dīn Muḥammad b. Ḥusayn-i Balḫī mašhūr ba Mawlawī bā taṣḥīḥ u muqaddima-i Ǧalāl-i Humāʾī. Teheran 1315.
Wüstenfeld, Ferdinand: *Die Chroniken der Stadt Mekka*. Leipzig 1857-1861. 4 bde.

Yāqūt: *Muʿǧam al-buldān* = *Jacut's Geographisches Wörterbuch*...hg. v. Ferdinand Wüstenfeld. Leipzig 1866-1873. 6 bde.
Yawāqīt ul-ʿulūm wa darārī un-nuǧūm ba-taṣḥīḥ-i Muḥammad Taqī-i Dānišpažūh. Teheran 1345.

Zarrīnkūb, 'Abdulḥusayn : *Ǧustuǧū dar taṣawwuf-i Īrān* 3, in Maǧalla-i Dāniškada-i Adabiyyāt wa 'Ulūm-i Insānī, Dānišgāh-i Tihrān, 86-87 der fortlaufenden zählung, 1353 (jahrgang 21, 2-3), 1-26.

Zayn ul-mu'taqid lid-dīn il-mu'taqad von 'Alā' ud-dawla-i Simnānī, persische bearbeitung seiner arabischen schrift *Al-wārid aṭ-ṭārid šubhat al-mārid*, in der hs. British Museum Or. 9725, 286a-306b (mutilus).

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Namen und ausgewählte wörter

Der arabische artikel und dessen vokal, die persische *iḍāfa*, kleingeschriebenes *ibn* und dessen abkürzung *b.* sowie gleichwertiges zählen nicht.

Namen, die in buch- und aufsatztiteln vorkommen, sind mitverzeichnet, manchmal übersetzt oder neu transkribiert (also Dimašq und Damišq unter Damaskus).

Abān b. Abī ʿAyyāš 165
Abarqūʾī, ʿAlī Akbar 499
ʿAbbādān 4, 14, 153, 303, 304, 306
ʿAbbādī, Ardašīr b. Manṣūr 378
ʿAbbādī, Quṭb ud-dīn Abū l-Muẓaffar Manṣūr b Ardašīr 187, 253, 378
ʿAbbās I, Šāh 509
ʿAbbās, ḫwāǧa imām Abū l-Fatḥ (oder Abū l-Futūḥ) 524
ʿAbbās, Iḥsān 39, 41, 264, 505
ʿAbbāsī, Muḥammad 272
ʿabbāsiden, ʿabbāsidisch u.ä. 260, 320
ʿAbdulʿaẓīm, Šāh 462
Abdülbakî s. Gölpınarlı, Abdülbâki
ʿAbdalbāsiṭ b. Ḫalīl 186-187.
ʿAbdalǧabbār b. Aḥmad 157
ʿAbdalġāfir al-Fārisī 29, 30, 35, 41, 50, 219, 228, 229, 275, 295, 309, 385, 386, 399, 429, 466
ʿAbd el-Ḥaqq el-Bâdisi 269, 338
ʿAbdalḥayy b. al-ʿImād 2, 40, 41, 57, 373
Abd el-Jelil, Mohammed ben 354
Abdel-Kader, Ali Hasan s. ʿAbdalqādir, ʿAlī Ḥasan
ʿAbdalkarīm b. ʿAbdalfattāḥ, Abū l-Ḥasan 31, 362, 363, 398
ʿAbdallāh (nachfolger des mahdī im Sudan) 365
ʿAbdullāh, Šihāb ud-dīn 435, 460, 517 nr 57
ʿAbdallāh b. Abī Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥammūya as-Sarrāǧ 463
ʿAbdallāh b. Abī Saʿd Ibn Abī Ǧamra 10
ʿAbdallāh b. Badr al-Kaṯīrī 327
ʿAbdallāh b. al-Mubārak 7, 103, 104, 161, 196, 226, 308, 419, 420
ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Munāzil s. Ibn Munāzil
ʿAbdallāh b. al-Muqaffaʿ 100
ʿAbdallāh b. ʿUmar 76, 308.
ʿAbdallāh b. Yāsīn 455
ʿAbdallāh b. Zayd, Abū Muḥammad 238
ʿAbdullāh(šāḏ, -šīrīn?) 323
ʿAbdallaṭīf b. ʿAbdalmuʾmin b. Abī l-Ḥasan al-Ḫurāsānī al-Ǧāmī al-Aḥmadī al-hamaḏānī aṭ-ṭarīqa 464
ʿAbdallaṭīf b. Ismāʿīl b. Aḥmad, Ḍiyāʾ ad-dīn Abū l-Ḥasan 374
ʿAbdallaṭīf b. Muḥammad b. Abī l-Barakāt Mūsā b. Abī l-Futūḥ b. Abī Saʿd (oder Abī Saʿīd), Naǧm ad-dīn 463, 468, 517 nr 51
ʿAbdullaṭīf b. Rōzbihān-i Ṯānī 87
ʿAbdalmaǧīd b. Muḥammad al-Ḫānī al-Ḫālidī an-Naqšbandī 57
ʿAbdalmuʾmin aṣ-Ṣāʾiġ 14
ʿAbdalmunʿim b. Abī l-Barakāt Muḥammad b. Abī l-Faḍāʾil ʿAbdalmunʿim (fraglich) 523
ʿAbdalmunʿim b. Abī l-Barakāt Muḥammad b. Ṭāhir b. Saʿīd, Abū l-Faḍāʾil 462, 517 nr 31, 522
ʿAbdalqādir, ʿAlī Ḥasan 143, 144, 182, 266
s. »Bibliografische hilfen«: Tirmiḏī: *Riyāḍa*
ʿAbdalqādir b. al-ʿAydarūs 104, 328, 445
ʿAbdalqādir al-Baġdādī 252

'Abdalqādir al-Ǧīlānī s. Ǧīlānī, 'Abdalqādir
'Abdu-l-Qādir ibn-i-Mulūk Shāh 203, 261
'Abdalqawī al-Asnā'ī 247
'Abdarraḥīm b. 'Abdalkarīm al-Qušayrī, Abū Naṣr 378
'Abdarraḥīm b. Ismā'īl b. Aḥmad, Ṣadr ad-dīn 374, 377
'Abdurraḥmān, muqrī 231, 232, 361
'Abdarraḥmān b. 'Abdallaṭīf b. Ismā'īl b. Aḥmad 374
'Abdarraḥmān b. Abī l-Fatḥ Ṭāhir b. Abī Ṭāhir Sa'īd, Abū l-Qāsim 401, 462, 517 nr 22, 521
'Abdarraḥmān al-'Akkāf 30, 31
'Abdarraḥmān b. Manṣūr b. Rāmiš 52
'Abdarrazzāq b. 'Abdalwahhāb b. 'Alī b. 'Alī Ibn Sukayna 378
'Abdarrazzāq b. Humām 314
'Abdarrazzāq (al-Kāšī) 191, 192
'Abdarrazzāq al-Kīlānī 264
'Abdarrazzāq b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥasanī al-Ḥamawī aš-Šāfi'ī al-Qādirī, Šaraf ad-dīn Abū l-Bušrā 469
'Abdaṣṣamad (verfasser von *al-Ǧawāhir as-saniyya*) 201, 416, 440, 483
'Abduṣṣamad 367
'Abdalwahhāb, Ḥasan Ḥusnī 230
'Abdalwahhāb b. 'Alī b. 'Alī Ibn Sukayna, Ḍiyā' ad-dīn Abū Muḥammad 378
'Abdalwāḥid b. 'Abdalkarīm al-Qušayrī, Abū Sa'īd 57
'Abdalwāḥid b. Abī Aḥmad b. 'Alī al-Amīn, al-Mu'īn Abū l-Futūḥ 378
'Abdalwāḥid b. Zayd 3, 303, 304
'Abdak, 'Abdiš 323
'Abdakōya 323, 337
abdālān-i Rūm 504, 510, 512
'Abdarī 197, 198
'abdu mamlakatin 96
Abel, Armand 269
abessinier 46
Abharī, Abū Bakr 'Abdallāh b. Ṭāhir 11, 106
'ābid 470
Âbid Çelebi 499
Abīward s. Bāward
Abīwardī s. A'rağ
abnā' fulān 457
Abraham 11, 75, 179, 266, 281, 314 365
abrār 10
Abū Aḥmad 307
Abū Aḥmad, ustāḏ 520, 524
Abū 'Alī, der schreiner 84
Abū 'Alī b. Muḥtāğ 103
Abū 'Alī-i Siyāh 5, 112, 419, 420
Abū Bakr 12, 83, 179, 181, 238, 257, 313, 314, 365
Abū Bakr (-i) 'Abdullāh 353, 361
Abū Bakr-i Ḥīra 57
Abū Bakr-i Mu'addib 361, 363
Abū Bakr b. as-Salīm 230
Abū l-Barakāt Muḥammad b. Abī l-Faḍā'il 'Abdalmun'im s. Muḥammad b. Abī l-Faḍā'il 'Abdalmun'im
Abū l-Barakāt Muḥammad b. Abī l-Fatḥ Ṭāhir s. Muḥammad b. Abī l-Fatḥ Ṭāhir
Abū d-Dardā' 83, 198
Abū Ḏarr 198
Abū l-Faḍl(-i) Ḥasan-i Saraḫsī 23, 25, 31, 42, 43, 45, 50, 69, 70, 88, 202, 203, 216, 233, 234, 292, 293, 308, 317, 411, 420, 421, 454
Abū l-Faḍl-i Mihna 517 nr 67
abū-l-faḍliyya 454
Abū l-Faraǧ al-Iṣbahānī 47, 245, 302
Abū l-Fatḥ 389, 520
Abū l-Fatḥ Ṭāhir b. Abī Ṭāhir Sa'īd b. Abī Sa'īd Faḍlallāh 117, 384, 388, 389, 390, 400, 401, 402, 423, 424, 436, 517 nr 17, 519, 520, 521, 522
Abū l-Fatḥ-i šayḫ s. Abū l-Fatḥ Ṭāhir
Abū l-Futūḥ, ḫwāǧa 389
Abū l-Futūḥ (unrichtig) 390
Abū l-Futūḥ b. Abī Sa'd (oder Abī Sa'īd) 517 nr 48
Abū Ǧahl 66
Abū Ġudda, 'Abdalfattāḥ 72, 236, 271, 272

Abū Ġunayna 201
Abū Ḥafṣ an-Naysābūrī 2, 6, 8, 107, 119, 169, 199, 203, 297
Abū Ḥamza al-Baġdādī 8, 173, 298
Abū Ḥamza al-Ḫurāsānī 7, 8(?), 14, 348
Abū Ḥanīfa 271
Abū l-Ḥasan 44, 421
Abū Hāšim aṣ-Ṣūfī 303, 309
Abū l-Ḫayr Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm 41, 54, 218, 517 nr 3, 519
Abū Hurayra 230
Abū l-Ḥusayn-i Sālbih s. Sālbih
Abū Isḥāq (nachkomme Abū Sa'īds) 517 nr 60
Abū Ka'b aṣ-Ṣūfī al-Qāṣṣ 237
Abulḳâsim s. Abū l-Qāsim
Abū Lahab 66
Abū Madyan 155, 451
Abū l-Makārim Muḥammad b. Abī l-Barakāt Muḥammad s. Muḥammad b. Abī l-Barakāt Muḥammad b. Abī l-Fatḥ Ṭāhir
Abū Manṣūr-i Waraqānī s. Waraqānī
Abū l-Mawāhib Muḥammad 272
Abū Naṣr, Nāṣir ad-dīn s. Nāṣir ad-dīn Abū Naṣr
Abū Nu'aym 3, 104
Abū Qabrayn, Muḥammad b. 'Abdarraḥmān 452
Abū l-Qāsim (Abulḳâsim) 275, 449, 452
Abū l-Qāsim (urenkel Abū Sa'īds) s. 'Abdarraḥmān b. Abī l-Fatḥ Ṭāhir
Abū l-Qāsim(-i) Bišr-i Yāsīn 41, 53, 61, 211, 353, 413
Abū l-Qāsim-i Mihna 517 nr 66
Abū Qīr und Abū Ṣīr 282, 302
Abū Rawḥ Luṭfallāh s. Luṭfallāh
Abū Sa'd (oder Abū Sa'īd, unbekannter nachkomme Abū Sa'īds) 517 nr 47
Abū Sa'd Aḥmad b. Muḥammad b. Dūst s. Dōst-i Dāḏā
Abū Sa'īd (statt Abū Sa'd o.ä.) 517 nr 35 und nr 47, 520, 522
Abū Sa'īd (īlḫān) 461
Abū Sa'īd (timuride) 327, 460, 461
Abū Sa'īd Abū l-Ḫayr (falsches grab) 368
Abū Sa'īd 'Abdalwāḥid s. 'Abdalwāḥid b. 'Abdalkarīm al-Qušayrī
Abū Sa'īd b. Ǧamāl ad-dīn Abī Rawḥ Luṭfallāh 517 nr 41, 523
Abū Sa'īd (oder Abū Sa'd oder Abū As'ad) b. al-Munawwar 517 nr 35
Abū Sa'īd b. Mu'ayyad-i Dīwāna 517 nr 55
Abū-Sa'īdī 466
Abū Ṣāliḥ, muqrī 361
Abū Salīm, Muḥammad Ibrāhīm 365
Abū Šāma 180, 374, 378, 507
Abū Ṭāhir Sa'īd b. Abī Sa'īd Faḍlallāh 30, 33, 43, 48, 51, 56, 70, 197, 202, 222, 223, 285, 350, 351, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 394-400, 401, 420, 427, 428, 430, 433, 441, 446, 448, 449, 456, 458, 517 nr 7, 519, 520, 521
Abū Tammām 128
Abū l-Ward 3
Abū Ya'azzā 471
Abun-Nasr, Jamil M. 242, 481
acedia 199, 381
Achena, Mohammad 20, 21, 89, 131, 136, 212, 286, 310, 317, 324
adab 309
'Adadī Marrākušī, Aḥmad b. 'Uṯmān b. al-Bannā' 15
Adam 11, 60, 94, 132, 135
ādamīgarī 208
'Adan 47, 48
'adan 48
'ad(a)nī, 'ad(a)nībāf, 'ad(a)nikōbān, 'ad(a)nīwalker, 'adaniyya, 'adaniyyāt 47, 48, 220, 262, 423, 424
'Ad(a)nī, Aḥmad 47
'Ad(a)nībāf, Aḥmad 47
Āḏarbāyǧān 322, 367, 463, 492
adīb 41, 361
'adl 285
Adle, Chahryâr 49
'adn 48
Afḍal-i Kirmānī 466

Afġānī, Muḥammad Sa'īd 495
afghanen 301
'Afīfī, Abū l-'Ilā 302
Aflaḥ 275
Aflākī 22, 24, 53, 85, 114, 124, 209, 220, 221, 228, 234, 248, 249, 250, 253, 254, 258, 261, 263, 264, 268, 270, 273, 315, 349, 352, 354, 361, 362, 386, 411, 416, 440, 444, 485-490, 499, 505, 508
Afrika 301, 457
Afšār, Īraǧ 20, 28, 30, 36, 51, 230, 305, 379, 465
s. »Bibliografische hilfen«: *Awrād ul-aḥbāb*, *Ḥālāt u suḫanān*
'afw 162
'aǧam 500
'Aǧamī, Ḥabīb 146
'Aǧamī, Yūsuf 417
agarener 269
aġlab 506
aġlabiden 230, 300, 502
'Aġlūn 440
Aġōdhanī, Farīd-i Mas'ūd 217
aġṣān 505
Ägypten, ägyptisch u.ä. 173, 182, 203, 235, 239, 242, 243, 247, 265, 294, 296, 300, 316, 320, 348, 351, 365, 387, 417, 438, 440, 441, 500
'ahd 19, 20
Aḫḍarī 239
aḥfād fulān 457
aḫī 101
Aḫī Aḥmad 248, 249
ahl al-'adl, ahl al-faḍl 285
ahl-i ḥaqq 266
ahl as-silsila ar-rifā'iyya 441
ahl-i ṣuffa 310
Aḫlāṭī, Abū l-Ḥasan 268
Aḥmad (namensformen) 322, 337
Aḥmad (angeblicher urgrossvater Abū Sa'īds) 519
Aḥmad (schüler Abū l-Faḍl-i Saraḫsīs) 421
Aḥmad b. 'Abdallāh b. 'Ubaydallāh, Abū Bakr 55
Aḥmad b. Abī l-Faḍā'il 'Abdalmun'im b. Abī l-Barakāt Muḥammad b. Ṭāhir b. Sa'īd, Abū l-Faḍl 402, 462, 517 nr 40, 522, 523
Aḥmad b. Abī l-Ḥawārī 25
Aḥmad b. Abī l-'Izz al-Muwaffaq b. Abī Ṭāhir Sa'īd, Abū Bakr 401, 402, 517 nr 24, 520, 521
Aḥmad b. 'Aǧība 239, 473
Aḥmad 'Alī Ḫān-i Wazīrī 465, 466
Aḥmad b. 'Alī, Abū Naṣr 374
Aḥmad b. 'Alī b. al-Ḥasan al-Mu'addib al-Bayhaqī al-Ustuwā'ī, Abū Bakr 361
»Aḥmad-i Bā Nawfala« s. Falayī, Aḥmad b. Muḥammad
Aḥmad Bābā 10
Aḥmad b. Ǧa'far as-Sabtī, Abū l-'Abbās s. Sidi bel 'Abbès
Aḥmad-i Ǧām 9, 36, 243, 253, 255, 395, 396, 417, 418, 427-429, 459, 460, 461, 463
Aḥmad-i Ǧāmī 201, 270
Aḥmad b. Ḥanbal 119, 154, 156, 165
Aḥmad b. al-Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥīrī al-Ḥarašī, Abū Bakr 57-58
Aḥmad-i Ḫāwarānī s. Falayī, Aḥmad b. Muḥammad
Aḥmad b. Ḫiḍr, genannt Ḫāmōš 389
Aḥmad b. Ḫiḍrōya (Ḫiḍrawayh) 22, 96, 97, 170, 292, 297, 304
Aḥmad b. Ismā'īl al-Qazwīnī aṭ-Ṭālqānī 391, 523
Aḥmad b. al-Mu'attib 197, 231
Aḥmad b. Muḥammad b. Dūst, Abū Sa'd an-Naysābūrī aṣ-Ṣūfī 372
s. Dōst-i Dāḏā
Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm, Abū l-Ḫayr s. Abū l-Ḫayr Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm
Aḥmad u Mūsā 410
Aḥmad b. al-Muwaffaq s. Aḥmad b. Abī l-'Izz al-Muwaffaq
Aḥmad b. Naṣr 44, 224, 308
Aḥmad b. Sālbih s. Sālbih
Aḥmad b. Ṭūlūn 300
Aḥmad-i Zindīq 114, 213

aḥmadiyya s. badawiyya
Aḥmadšāḏ 322
Aḥrār, ḫwāǧa 327
Aḫsīkatī 499
Āḫundzāda 396
aḫyār 10
'Ā'iša 229
ākaufaciya, *ākōfĕč 465
'Akkī, 'Abdallāh 297
Akko 480, 481
akl bi-dīnihī 304
Akşehir 228
*Akufčia 465
Akyürek, Ahmed Remzi s. Mawlānā (herausgeber der *Maǧālis-i sab'a*) s. »Bibliografische hilfen«: *Mevlânânın mektubları*
āl 140, 394
Alburz 49
Aleppo, aleppiner u.ä. 48, 196, 213, 223, 233, 246, 248, 250, 268, 353, 451, 463, 468, 469, 475, 508, 512
Alexander 495
Alexandrien 30, 135, 160, 300, 415
Algerien 457
'Alī (namensform) 337
'Alī, Ǧamāl ud-dīn 397
'Alī(b. Abī Ṭālib) 12, 15, 31, 66, 67, 68, 179, 205, 257, 265, 272, 314, 316, 411, 450, 451, 453
'Alī b.Bā Manṣūr 339
'Alī al-Ǧamal 259
'Alī-i Hamadānī 348, 464
'Alī b. Ḥasan-i Kirmānī 400, 448
'Alī b. Ḥaskūya 337
'Alī-i Lālā 444
'Alī b. al-Muṯannā, Abū l-Ḥasan 52
'Alī b. al-Muwaffaq 229
'Alī ar-Riḍā 200, 459, 461, 462
'Alī b. Sahl al-Iṣfahānī 339
'aliden, 'alidisch 58, 66, 67, 117, 172, 227, 316, 323, 461, 462, 463
Aliev 217, 245, 287
'Alīšāh-i Maǧḏūb, Bābā 255
'Aliyak, ḫwāǧa 413
Alizade 500
'Alkā 337
allāh 42
Almeria 229, 253
almohaden 65, 206, 290, 301, 365, 366, 393, 397
almoraviden 301, 455
Alp Arslan 33, 399
'Alwān 439
'alwānī 439
a'māl 436
'amala 230
Amari, Michele 299
Amatallāh Māhak 355
'amīd Ḫurāsān 333, 334
'amīd des 'Irāq 375
'āmil 334, 436
'Āmilī, Muḥammad Bahā' ad-dīn 28, 270, 313, 339
Āmina Ḫātūn 355
amīr, umarā' 302, 328, 335
Āmir (fāṭimide) 235
'Āmir b. Fuhayra 231
amīr-i maḥfil 85
'Āmirī 525
'Āmirī, Abū l-Faraǧ al-Faḍl b. Aḥmad 391, 517 nr 15, 520
'Āmirī, Abū l-Futūḥ Mas'ūd b. al-Faḍl b. Aḥmad 389, 391, 402, 517 nr 21, 520, 521, 522
'Āmirī, Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Yūsuf 149, 496
'Āmirī, Muḥammad b. Abī l-Futūḥ Mas'ūd 517 nr 29, 521
'Āmirī, Yūsuf 496
'Āmirī Mihanī Ṣūfī, Abū l-Muẓaffar Sa'd b. Muḥammad b. Abī l-Futūḥ Sa'd b. Muḥammad b. Abī l-Futūḥ Mas'ūd b. al-Faḍl 391, 404, 517 nr 37, 522
'āmma 471
'ammāriyya 242, 243
'Ammō 400, 419, 444
'Amr b. 'Uṯmān al-Makkī 224, 293
amriyya, amriyyāt 76, 471
Āmū Daryā 484
Āmul 31, 44, 45, 48, 49, 50, 52, 54, 56, 62, 66, 90, 91, 148, 274, 306, 308, 411, 428
Āmulī s. Qaṣṣāb

Āmulī, Ḥaydar 450
Anadolu 486
Ānandrāğ 48, 261, 501
Anas b. Mālik 236, 427, 440
Anawati, G. C. 28
'Anaza 300
anchura 474
Andalusien, andalusisch 5, 6, 26, 64, 233, 289, 290, 298, 300, 355, 413, 470
andēša-i firōsōy/firōsō/firōšaw(ī) 292
andōh 493
Andrae Tor 18, 314, 450, 451
Andreas 312
Andree Richard 418
'Annāzī, Abū Sa'īd 41
'Annāzī, Abū Muḥammad 41
Anōšarwān 119
'Anqā, Ṣādiq 46
Anšamiṯan 40
anṣār 354
Anṣārī, 'Abdullāh 2, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 17, 22, 32, 37, 45, 55, 93, 115, 132, 136, 170, 171, 185, 205, 212, 232, 233, 246, 289, 294, 295, 296, 297, 299, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 320, 321, 323, 339, 348, 349, 376, 382, 385, 397, 400, 419, 422, 431, 442, 443, 444, 495, 497, 524
Anṣārī, Zakariyyā 2, 164, 186, 217, 237, 278
Apollon 246
aprieto 474
'Aqaba 351
'aqāqīr mufarriḥa 269
'aql 28, 188
a'rāb 465
'Arabī Darqāwī s. Darqāwī, al-'Arabī
a'rāf 26
'Arafa 203
a'rağ 363
A'rağ-i Abīwardī, Abū l-Ḥasan 361, 363
Arang s. Markwart
arbāb 230
arbāb aḥwāl wa-aṣḥāb ġalabāt 293
Arberry, A. J. 9, 27, 32, 55, 90, 125, 134, 143, 144, 170, 177, 179, 205, 266, 354
s. »Bibliografische hilfen«:
Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām
Ta'arruf
Tirmiḏī: *Riyāḍa*
Ardā-Wirāz 259
Ardabēl 462
Ardabēlī, Ṣafī ud-dīn s. Ṣafī ud-dīn-i Ardabēlī
ardabīliyya 439
Ardaḫušmiṯan 40
arğā, arğa'a 150
'arīf 336
Armiṯana 40
Arnaldez, Roger 75
Arnold, Thomas 274
'arš 261
Arslān Ḫān 324
Arṯaḫušmiṯan 40
'Arūḍī-i Samarqandī 331
'arūsī 261
Aryāmiṯan 40
arzaḫ 435
As'ad, Abū Sa'īd/Abū As'ad (falsch) 389
As'ad b. Abī Naṣr b. al-Faḍl al-'Umarī al-Mīhanī, Abū Sa'īd 525
As'ad b. Abī Ṭāhir Sa'īd b. Abī Sa'īd Faḍlallāh, Abū Sa'd 61, 389, 390, 399, 401, 402, 406, 517 nr 20, 520, 521, 522
As'ad b. Muḥammad al-Mīhanī, Abū l-Fatḥ 401, 526
Asadī 349, 501
Āṣafḫān 181
'ašara mubaššara 366
Aš'arī 75, 76, 125, 408
aš'ariten, aš'aritisch u. ä. 58, 65, 73 289, 307, 321
āsāyiš 131, 202, 281, 488
asbāṭ 523
Āsfī 299
aṣḥāb 457
aṣḥāb-i 'ašara 364
aṣḥāb-i aṭrāf 334
aṣḥāb al-ḥadīṯ 65
aṣḥāb ar-ra'y 65
aṣḥāb aṣ-ṣūf 300

âşık 338
Aṣīl ud-dīn-i Wā'iẓ-i Harawī 327, 498
Asín Palacios, Miguel 474
'Askar 153
'Askarī, Abū l-Ḥasan 'Alī 237
'Askarī, Ḥasan 67, 461
Asmā' bt. al-Ḥusayn b. 'Abdallāh b. 'Ubaydallāh b. al-'Abbās b. 'Abdalmuṭṭalib 356
Asmussen, Jes P. 258
Asnawī, Ǧamāl ad-dīn 'Abdarraḥīm 41, 49, 52, 53, 58, 424
'Asqalānī, Ibn Ḥaǧar 75, 151, 165, 169, 236, 247, 253, 440, 463, 468, 508, 512, 523
aspzār 56
Ašraf, al-Malik (ayyūbide) 508
'Aṣrūniyya 265
Assuan 366
Astarābād s. Istirābāḏ
āsūḏan 131, 137
Asyut 482
'Aṭā' b. Abī Rabāḥ 236
'Aṭā' as-Salīmī 152
Atābakī, Parwīz 505
atbā' 457
Ateş, Ahmed 299
'atīq ur-raḥmān 411
'Aṭiyya, 'Azīz Sūriyāl 270
s. »Bibliografische hilfen«: Nuwayrī: *Ilmām*
Atlantischer Ozean 299
Atsēz 392, 402
'Attāb 373
'Aṭṭār, 'Alā' ud-dīn 445
'Aṭṭār, Farīd ud-dīn (auch pseudo-) 2, 17, 39, 45, 46, 50, 88, 89, 150, 167, 169, 190, 193, 199, 258, 349, 402, 412, 414, 429, 464
Aubin, Jean 22, 47, 321, 327, 416, 510
Aulād-'Ali-Beduinen 457
Aumer 379
Austin, R. W. J. 6, 26, 64, 298, 355, 413, 470
Averroes 26
Avicenna 26, 27, 28, 32, 49, 205, 255, 283
Aw Ḫākim 416
'Awfī 270, 329, 330
Awḥad ud-dīn-i Kirmānī 4, 9, 22, 158, 159, 233, 234, 238, 258, 272, 273, 343, 344, 348, 355, 378, 444, 451, 500, 507
Awḥadī, Taqī 212
awlād fulān 457
Awliyā, Niẓām ud-dīn 509
awrād 240, 278
Ayāz 103
Aylāq 335
'Ayn al-quḍāh al-Hamaḏānī 9, 17, 26, 27, 28, 36, 93, 212, 354, 496
'ayyār, 'ayyārān, 'ayyārūn 224, 353, 509
'Ayyār, Abū 'Uṯmān Sa'īd b. Muḥammad b. Nu'aym 389
ayyūbide 508
āzāḏ 138
āzāḏ-karda-i ḥaqq 412
'azā'im 157
aždah 435
Azdī, Abū Zakariyyā 205, 300
Ažgāh, Azǧāh 280, 332, 338, 436
Azhar 198, 416
'azīma 164
Azraqī 231
'Azzām, 'Abdalwahhāb 100, 364
'Azzāwī, 'Abbās 251

»Bā Nawfala« s. Falayī, Aḥmad b. Muḥammad
bāb Abraz 373
bābā 509
Babinger 501
bābō, bābōya 421
Bābā Kūhī 337
Bābō Bū l-Ḫayr s. Abū l-Ḫayr Aḥmad
Bābō Fala, Bābū Falayī u.ä. s. Falayī, Aḥmad b. Muḥammad
Bābō Ḫāwarānī s. Falayī, Aḥmad b. Muḥammad
Babrōya 337
Bāčačī, ḫān 376
baḏ'a 53
Bāḏana, Bāḏan 436
Bāḏanī 436
Bāḏanī, al-Ḥusayn 436

Badāonī 203, 261
Badawī, ʿAbdarraḥmān 32, 150, 315 s. »Bibliografische hilfen«: Sahlagī s. Ibn Sabʿīn (herausgeber der *Rasāʾil*)
Badawī, Aḥmad 201, 397, 415, 416, 440, 455, 482, 483, 507
badawiyya 352, 438, 482
Badr ad-dīn b. qāḍī Samāwnā 301
Badr al-Kaṯīrī 327
Badr b. as-Suyūfī 298
Bāġaġī, ḫān 376
Bāġbānī, Pīr Yaʿqūb 301
Bagdad, bagdader u.ä. sehr oft
Bagley, F. R. 285
Baġšōr 48
Bahāʾ ud-dīn s. Sulṭān-i Walad
Bahāʾ-i Walad 11, 72, 124, 200, 213, 225, 233, 254, 258, 263, 264, 268, 270, 283, 335, 408, 426, 484, 485
Bahār, Malik uš-šuʿarā 20, 22, 222, 261, 323, 426, 464
Bāḫarzī, Sayf ud-dīn 236, 247, 272
Bāḫarzī, Yaḥyā 2, 10, 17, 113, 204, 218, 233, 236, 243, 244, 256, 312, 343, 347, 353, 359, 397
Bahawalpur 510
bahǧa 167
Bahlūl-i Lōdī 327
Bahmanyār, Aḥmad 20, 36, 47, 368 s. »Bibliografische hilfen«: Ibn-i Funduq
Baḥr-ul-ʿulūmī, Ḥusayn 501
Baḫtyār-i Ūšī, Quṭb ud-dīn 216, 327, 417
baḫya 379
Bajrâmijje 327
Bakrī, ʿAlī b. Muḥammad 416
Bakrī, Muṣṭafā 265
Bakrī Ṣiddīqī, Muḥammad b. ʿAlī 180
Bakrī, Tawfīq 239, 440
Bākōya, Bākūya, Bākūyī 337
Baku 55, 368
Bākū, Abū ʿAbdullāh 55
Bākūyī 55, 337
Balawī, Abū Zamʿa 426
Balḫ 8, 49, 154, 172, 178, 182, 201, 297, 320, 321, 326, 362, 405, 422
Balḫī, Ḥamīd ud-dīn ʿUmar b. Maḥmūd 114, 499
Balḫī, Muḥammad 507
Balḫī, Muḥammad b. al-Faḍl 316, 321
Balḫī, Ṣafī ud-dīn ʿAbdullāh-i Wāʿiẓ 182, 201
Balkan 468
Balyānī, Abū ʿAbdullāh Muḥammad b. Masʿūd 240
Bamba, Amadu 351
Bāmdād, Mahdī 411
banā 429
Banākatī 39, 325, 385
bang 268, 505, 510
Bannerth, Ernst 265, 351, 352, 354, 441
baqāʾ 37, 139
Bāqillānī 75, 76, 83
Baqlī s. Rōzbihān-i Baqlī
Baqūrī, Abū ʿAbdallāh 15
bar dar-i 431
bar-kašīdan 359
Barāʾ b. ʿĀzib 342
barābar 431
Barāq 511, 512
Barhebraeus 251
barmakiden 330
Barthold, Wilhelm 41, 303, 324, 327, 407
Bartholomae, Christian 217, 260
Bartholomäus von Edessa 269
bašariyyat 208
Basāsīrī 372, 374, 375, 376, 377
Basel 286
Bašḫuwānī Nasawī, Abū ʿAmr Aḥmad b. Muḥammad b. ʿUṯmān 368
Bašḫwān 368, 426, 446, 447, 448, 449
Bašḫwānī, Abū ʿAmr 367, 368, 412, 446, 447
Baṣra 4, 5, 153, 165, 196, 231, 236 237, 303, 306, 321, 334, 427, 438, 441, 461
basṭ 14, 108, 118, 185, 190, 193, 198, 470, 474, 483, 490
Basṭām 48, 192, 320, 389, 412, 447
Basṭāmī, Abū Yazīd 1, 2, 3, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 31, 87, 90, 96, 114, 115, 170, 173, 174, 180, 183, 186, 187,

192, 200, 206, 252, 271, 277, 297, 304, 320, 323, 349, 350, 412, 447, 451, 452, 459, 464, 502
Bāstānī-Pārīzī, Muḥammad Ibrāhīm 465, 466
Batlūnī 415
baṭn 396, 463, 524
Bāward 5, 27, 40, 41, 43, 48, 62, 70, 325, 336, 368, 411, 426, 431, 436, 443, 444
Bāyazīd-i Basṭāmī s. Basṭāmī, Abū Yazīd
Bāyazīd-i Mihna, ḫwāǧa Ǧalāl ud-dīn 460, 524
Bayḍā' 376
Bayezid II 327, 455
Bayhaq 47, 203, 270, 322, 323, 326, 347, 361, 404, 463, 506
bayhaqī (sprache) 82
Bayhaqī, Abū l-Faḍl Muḥammad 324
Bayhaqī, Ẓahīr ad-dīn Abū l-Ḥasan 'Alī b. Abī l-Qāsim Zayd 27, 205
bāyist s. wāyist
bāyistan 97
Bāyqarā, Ḥusayn 505, 524
Bāyqarā, (pseudo-) Ḥusayn 39
baytakē 229
Bayṭār, Abū 'Abdallāh al-Ḥusayn b. Aḥmad 306
bē-adabī 497
bē-ḥurmatī 497
Beaurecueil, Serge de Laugier de 5, 45, 55, 113, 136, 149, 170, 171, 294, 299, 321, 419, 442
Bektasch, Bektâş 22, 411, 418
bektaşi u.ä. 42, 338, 411, 502, 510
Bel, Alfred 266, 457
Bencheikh, J.E. 260
Berberei, berber 266, 376, 457
Berchem, Max van 433
Berque, Jacques 457
Berthels 23, 221, 231, 451
bērūn 39
bērūnšaw 292
bērūnsō 292
Besseler, Heinrich 469
Bēžan 364
bhmnh/bhmyh 41
Biberstein Kazimirski s. Manōčihrī
Bīdil 261
Biǧāya 155, 164, 417
Bihbihānī, Sayyid 'Alī-i Mūsawī 10
Bihé 418
bīniš 96, 110
Bint aš-Šāṭi' 452
Birge, John Kingsley 338, 502, 510
Birkawī 154, 164
Bīrūnī 39, 246
Bišr 275
Bišr al-Ḥāfī 3, 118, 142, 246, 348
bišr al-wuǧūh 145
bīst-nēst-hast 37
Bisṭāmī s. Basṭāmī
Biyār 311
biyāsāyī 137
Bīžanābād 465
Bodensee 35
Boldyrev, A. 262, 458, 510, 524
Boratav, Pertev Naili 349
bori 259
Bosworth, C. E. 40, 182, 270, 311, 312, 322, 323, 326, 332, 335, 338
Bowen, Harold 511
bōy 123, 434
bōyiden, bōyidisch 46, 205, 302, 321, 339
Bōžgān 330
Braune, Walther 396, 427, 453
Broadhurst 238, 270
Brockelmann 6, 10, 30, 58, 72, 265, 308, 311, 378, 471
Brown, John P. 501
Brunel, René 243, 252, 299, 338
Brünnow 415
bū l-'aǧab, bū l-fuḍūl, bū l-hawas 501
Bū Ǧa'far 219, 222
Bū 'Uṯmān, Sīdī 410
buddhistisch 203
Buǧnūrd 368
Buǧrā Ḫān 324
Buḫārā 39, 40, 46, 49, 87, 188, 203, 218, 245, 247, 280, 301, 324, 332, 397, 460, 464
Bū-Ḥarbī 466

Buḫārī 53, 351
Buḫārī, 'Iwaḍ 81, 475
bul 501
Bulliet, Richard W. 31, 49, 57, 58, 65, 68, 307, 311, 322, 334, 335, 340, 425
bulqandar, bulġandar, balqandar, bulqadar, bulkāma, bulġūna 501
Bulqīnī 214
Bulzīr (?) 522
Bunǧīr, Abū Ḥafṣ 212
Būnī 470
buq'a 305, 310
Bürgel, J. Chr. 269
burġū kašīda 509
burhāmiyya 352
Burhān 500, 501
burnāyān 59
burūd ar-Rayy 48
Burullusī, 'Alī al-Ḫawwāṣ 43
Būšanǧī, 'Alī 132
Buṣrā 440
Busrī, Abū 'Ubayd 296, 297
Bust 311
Buštaniqān 135
Bustī, Ibn Ḥibbān 311
Būzǧānī, 'Alī 9, 355, 395, 418, 460, 461

Čāč 335
Čaġāniyān 335
Čaġrī 327, 328, 329, 334, 335, 432
Čahārmahan 40
Čahčāh, Čahčaha 280
Čalabī 'Ārif s. Ulu Ārif Çelebi
Calmard, Jean 65
Canard, M. 501
Čand, Tārā s. Dārāšukōh (mitherausgeber der *Sakīnat ul-awliyā*)
čār ḍarb 504
Cardonne 103
čars 510
čāruq-i āhanīn 349
čašm (ba-čašm-i) 448
çelebis 438
Celsus 451
Ceuta 269
Ceylon 201
Chabbi, Jacqueline 379
Chalfa 445
chalpa 445
Chalvetijje s. ḫalwatiyya
Chetagurov 382
chinesisch 312
christlich, christen u.ä. 36, 197, 199, 231, 232, 235, 250, 256, 258, 300, 302, 303, 306, 313, 348, 357, 382, 393, 410, 515
Christus 299, 313
čilla 355
čilla-i ma'kūsa 70
Čirāġ-i Dihlī, Naṣīr ud-dīn 417
Čišt 442
Čištī, Aḥmad und Ismā'īl 299, 442
Čištī, Mawdūd 417, 418
čištiyān 442
čištiyya 510
Clemen, Carl 503
Clemens Alexandrinus 81
Codera, Franciscus 173
Cölesyrien 104
Colin, G. S. 269, 338
Coppolani, Xavier 259, 351
Corbin, Henry 27, 32, 87, 143, 153, 259, 450, 499
Córdoba 230
Crapanzano, Vincent 242, 338
čumāq 326
Cureton 169

da''ās 506
Dabbāġ 300, 502
Dabīl 306
Dabīr-i Kāšānī, Rukn ud-dīn b. 'Imād ud-dīn 351
Dabīrsiyāqī s. Manōčihrī
Dāḏā 36
Dāḏā'-i Maṭbaḫī 369, 435
dah tan 390
ḏahabī 351
Ḏahabī, Šams ad-dīn Abū 'Abdallāh 41, 52, 53, 56, 231, 289, 303, 311, 321, 373, 508, 512, 525
dahrī 172
dak zada, dak u lak zada, daq u laq, daġ u laġ 504
ḏakkirnā 253

Dalaǧī, Aḥmad b. 'Alī 507
dalālat(-i) ba-ḫayr 516
Dāmādī, Muḥammad 36, 37
Damaskus 5, 187, 203, 218, 223, 230, 242, 263, 264, 265, 273, 355, 374, 444, 502, 504, 507, 508, 511, 512
Dāmġān 48, 49, 110, 221, 222, 225, 347, 384, 387
Dāmġānī 8
Dāmġānī, 'Umar b. 'Alī 238
Damīrī 235
Dandānaqān 325, 326, 335, 407
dāng, dāniq 118, 496, 505
Dānišpažūh, Muḥammad Taqī 26, 28, 51, 52, 56, 87, 154, 234, 239, 243, 267, 376, 428, 444
Dankoff, Robert 512
Daqqāq, Abū 'Alī 8, 22, 44, 52, 53, 54, 55, 61, 74, 76, 78, 108, 115, 141, 190, 210, 215, 216, 231, 244, 276, 308, 350, 355
dār 301, 304
dār al-āḫira 433
dār al-murābiṭīn 455
Dārā-ṣawlat 493
Dārānī, Abū Sulaymān 105, 109, 142, 152, 153, 154, 165, 177
Dārāšukōh 81, 365, 445, 493, 494
darbāla 481
Darband 274
Dardīr 265
Dardōst, Dar-i Dōst 274
Darguzīnī, Ǧalāl ud-dīn 504, 507
Dārimī 12
Darke, Hubert 331
darqāwa 259
Darqāwī, al-'Arabī 239, 240, 243, 259, 320, 475, 476
ḍarra 42
ḍarūra 107
daryākaš 500
Dāstānī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Alī 148, 192, 193, 376
Dastgird 202
Dastgirdī, Waḥīd s. Niẓāmī
Daštī, 'Alī 487
dastūr 414
Daštūṭī 417
Dasūqī, Ibrāhīm 451, 452
David 16, 116, 132, 141, 144, 180, 207, 235, 479
Dawānī, Ǧalāl ad-dīn 214
dawla(t) 128, 284
Dawlatšāh 272
Dāya, Naǧm ud-dīn Abū Bakr Muḥammad-i Rāzī 87, 238, 261, 499
Daybulī, Aḥmad b. 'Abdallāh b. Sa'īd 307
Daylamī 93, 129, 151, 155, 224, 259, 293, 297, 305, 315, 354
Daylamī, Šams ad-dīn Muḥammad b. 'Abdalmalik 170
dayr 304
Dayrī Ḥalabī Šāfi'ī, Muḥammad b. Muḥammad 500
De Goeje 82, 226, 303
Defrémery s. Ibn Baṭṭūṭa
Delhi 327, 332, 417
Depont, Octave 259, 351
Derenk, Dieter 449
Dermenghem, Émile 242, 243, 257, 258, 266
Deutschland (Ālmān) 379, 420
dīdār 245
Dieterici, Friedrich 266
Diez, Ernst 433
Digby, Simon 332
Dihḫudā 262, 292, 431, 435, 447
Dihistānī, Abū Aḥmad/Abū Muḥammad 'Alī 333
Dihistānī, Aḥmad 333, 334
Dihlawī, Ḥasan 509
dihqān 335
ḏikr 37, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 250, 253, 300, 440, 453
dil 112
dilḫwašī 281
Dimyāṭ 383, 502, 504, 507, 508
dīn 283
Dīnawarī, Abū Bakr 9
dīniyya 76
Dīwaǧī, Sa'īd 272
Diwald-Wilzer, S. 169, 314
dīwāna-i ḫudā 510
diyānat 514, 515

Donaldson, Bess Allen 434
Dōst-i Dāḏā, Abū Sa'd 325, 345, 367, 368, 369-383, 427, 448, 463
Dōstī-i Simnānī, Abū l-Barakāt 'Alī b. Ibrāhīm 93
Douglas, Elmer H. 270
Doutté, Edmond 265, 272, 316, 330, 398, 410, 415, 443
Dozy, R. P. A. 230, 266, 298, 366, 390, 391, 393, 432, 501
Ḏū n-Nūn al-Miṣrī 12, 93, 98, 153, 159, 160, 186, 201, 215, 286, 298, 320
Ḏū r-riyāsatayn, 'Abdulḥusayn 305, 491
du'ā' 107
dubaytī 495
Dugat 298
ḍuḥā 234
Duhmān, Muḥammad Aḥmad 502
duḫūl 'alā l-akābir 330
duḫūl fī s-sa'a 178
dukkān 432
duwayra 304, 423
Dvin 306

Eberhard, Wolfram 349
Eckermann, Johann Peter 134
Eilers, Wilhelm 1, 40, 270, 275, 465
Elisa 162
Elmiçoume 280
Elwell-Sutton, P. 212
Emir Ali 102, 103
-ēn > -īn 39, 274
Erzurum 81
ēšān 89
Ess, Josef van 135, 150, 151, 153, 169, 300, 322, 480
Ethé 379
Eufrat 339
Eulenspiegel, Till 489

faḍā'il 409
faḍl 285
Faḍl (läufer) 46
Faḍl (fraglicher nachkomme Abū Sa'īds) 517 nr 62
Faḍl b. Aḥmad, Abū l-Faraǧ s. 'Āmirī, Abū l-Faraǧ al-Faḍl
Faḍl b. al-Faḍl 517 nr 63
Faḍlallāh (= Abū Sa'īd) 329, 465, 517 nr 4, 519
Faḍlallāh b. Abī l-Baqā' al-Mufaḍḍal b. Abī Sa'īd Faḍlallāh, Abū Bakr 517 nr 16, 520
Faḍlallāh al-Mihnī, Quṭb ad-dīn 460, 525
Faḍlullāh b. Šams ud-dīn Mu'ayyad b. šayḫ ul-islām Munawwar, Quṭb ud-dīn 433, 463, 517 nr 46
Fahlōy 426
Faḫr ad-dawla b. Ġahīr 262
Fā'ida 352
fakk-i iḍāfa 421
Fakkār, Rouchdi 105
fa'l 274
Fala 44, 421, 436
Falaturi, Abdoldjavad 91
Falayī, Aḥmad b. Muḥammad al-Mīhanī, alias Bābō Fala o.ä. 44, 400, 420, 421, 454
Falī (falsch) 421
Falconer, Forbes 201
fanā' 37
fang 268
faqīr, fuqarā' mehrfach, aber hier nicht verzeichnet
faqīragān 353
faqr ilā llāh 471
faraġī 357
faraḥ 277, 284, 480
Faraḥ 275
faraḥ bi-llāh 480
Fāramaḏ 56
Farao 112, 162, 176
fardāniyya 168
Farġāna 311, 335
Farġānī, Abū Ǧa'far 9
Farġānī, Muḥammad b. Ismā'īl 298
farḥatān 145
farīḍa 105
fariḥ 479
Fāriqī, Aḥmad b. Yūsuf 332, 337
Fāris b. Ġālib al-Fārisī, Abū Muslim 24, 51, 52, 290
Fārisī, 'Abdalġāfir s. 'Abdalġāfir
Fārisī, Abū l-Ḥusayn 'Alī b. Hind 106

Fārmaḏ, Fārmad 56
Fārmaḏī, Abū 'Alī 56, 57, 107, 222, 353, 357, 361, 428, 432, 444
Farmaniš, Raḥīm 26
Farmer, Henry George 469
Farruḫ, Maḥmūd 54
s. »Bibliografische hilfen«: *Muǧmal-i faṣīḥī*
Fārs 6, 442
farš 432
Farzāmīṯan 40
farzand 334
Fasawī, Bahrām b. Manṣūr 234
Fasi, Mohammed 10, 198
s. »Bibliografische hilfen«: *Uns al-faqīr*
s. Ibn Qunfuḏ (mitherausgeber des *Uns al-faqīr*)
Faṣīḥ-i Ḫwāfī 54
Fāṣka 390
faṣlhā 234
Fatḥ al-Mawṣilī 118
Fatḥābād 397
Fatḥ'alī Ḫān-i Mihnī 465
Fāṭima bt. 'Abdarraḥmān 482
Fāṭima bt. Abī 'Alī ad-Daqqāq 53, 355
Fāṭima bt. Abī Ṭāhir Sa'īd b. Abī Sa'īd Faḍlallāh 388, 517 nr 18, 520
Fāṭima bt. Ibn al-Muṯannā 355, 470
Fāṭima bt. Muḥammad 53, 67
fāṭimiden 216, 235, 300, 365
fatrat-i nuḫustīn 404
Faure, Adolphe 10
s. »Bibliografische hilfen«: *Uns al-faqīr*
s. Ibn Qunfuḏ (mitherausgeber des *Uns al-faqīr*)
Fayyāḍ 324
Fazārī, Abū Isḥāq 3, 6
Fiey, Jean Maurice 357
Firdawsī 493
Firēdūn b. Aḥmad-i Sipahsālār 85, 87, 172, 175, 220, 228, 234, 248, 249, 254, 273, 363, 397, 416, 444, 453, 488
Firišta 504, 508, 509
firōšaw(ī), firōsō(y) 292
Fīrōzābāḏ 426
Fīrōzkōh 217, 407, 408
Fīrōzšāh (tuġluq) 417
firqa 441
Fischer, August 251, 323, 415
fitna-i turkmānān 326
Fleischer, H. L. 230, 266, 303, 432
Flügel, Gustav 379
Forakides 269
Fōšang (= Pōšang) 364
franken 303
Frankreich 256
Freytag, G. W. 96, 506
Frye, Richard N. 29, 50
Fuḍayl b. 'Iyāḍ 8, 154, 156, 197, 271
Fuqarā' (beduinen) 219
Furātī, Abū l-Faḍl Aḥmad b. Muḥammad 340
Furāwa 444
furō(ḏ)sō(y) 292
Furūzānfar, Badī' uz-zamān 4, 14, 58, 234, 249, 250, 257, 268, 304, 308, 335, 349, 397, 408, 426, 464, 496, 505, 513
s. »Bibliografische hilfen«: Bahā'-i Walad,
Fīhi mā fīh
Manāqib-i Awḥad ud-dīn-i Kirmānī

Ǧabala 298
Ǧabanyānī, Abū Isḥāq 197
Gabès 467
Ǧābir b. 'Abdallāh 94
Gabriel, Alfons 465
Gabrieli, F. 449
Ǧa'far b. Abī Ṭālib aṭ-Ṭayyār 259, 411
Ǧa'far-i Kāšānī, Bābā 515
Ǧa'far aṣ-Ṣādiq 112, 165, 462
Ǧaġān, ḫān 376
Ǧāǧarm 27, 274
gāh 302
Ǧahānsōz, 'Alā' ud-dīn 217, 323, 450
ǧahd 12, 37
Ǧahǧāh 280
Ǧāḥiẓ 165, 237, 312, 348, 354
ǧalāǧil 511

ǧalāl 168, 272
Ǧalāl statt Ǧamāl 508
Ǧalāl ud-dīn šayḫ Bāyazīd-i Mihna, ḫwāǧa s. Bāyazīd-i Mihna
Ǧalāl ud-dīn-i Rūmī s. Mawlānā
Ǧalālī-i Nāyīnī, Muḥammad Riḍā s. Dārāšukōh (mitherausgeber der *Sakīnat ul-awliyā*)
ǧalāliyya 510
Ǧalīla bt. Abī Naṣr ʿAbdarraḥīm b. ʿAbdalkarīm 355
Ǧām 418, 427, 428, 461
ǧamʿ 302, 394
ġam-i ġam 496
ǧāma 357
ǧamāʿa 366
ǧamāʿatḫāna 371
ǧamāl 167, 272, 490
Ǧamāl ad-dīn Abū Rawḥ Luṭfullāh s. Luṭfallāh
Ǧamāl-i Muǧarrad s. Sāwī, Ǧamāl ud-dīn
ǧamālī al-mašrab 469
Ǧāmī 5, 32, 45, 46, 55, 107, 170, 193, 201, 212, 224, 240, 241, 255, 257, 302, 303, 306, 345, 354, 382, 512, 513
ǧamʿiyyat 201
ǧamrat al-ḥarb 148
Ǧamrat al-ḥubb 148
Ǧamšēḏ 112
ǧān 127
ǧānawar 302
ǧanāza 264
Ganǧ-i šakar, Farīd ud-dīn 509
Ganǧa 286
Ġanī 324
Ǧannātī, Muḥammad Ibrāhīm 227
ǧānwar 303
Ǧaqāl, ḫān 376
Ġarawī-i Iṣfahānī, Ḥasan 218, 230
Ǧarbāḏqānī 322, 323
Garcin de Tassy 412
Gardet, Louis 26, 27, 255
Gardēz 323
Gardēzī 325
ǧarrada 503
gaštan 213
Gaudefroy-Demombynes, Maurice 104, 226, 238, 270
Gautier, Lucien 103
gaw 101
Ǧawād, Muṣṭafā 335, 356, 376, 378, 500
Ǧawādī, Ismāʿīl-i Wāʿiẓ 29
Ǧawāliqī 509
Gawharīn, Ṣādiq 28, 412
ǧawlaq, ǧawāliq 508
ǧawlaqī 508
Ǧawlaqī-i Nīksārī, Abū Bakr 508
ǧawq, aǧwāq 231
ġawṯ 441
Ǧawwābī 466
Ǧawzaqī, Abū Bakr 52
ǧāygā, ǧāygāh 307, 318, 394
ġayr 81
ġayrat-i bašariyyat 208
gaz 108
ġazal-i wiṣāl 250
ġazaliyyāt 249
ġazaliyyāt-i marṯiya 250
Ġāzān Ḫān, īlḫān 301, 459
Ǧazīra 4
Ġaznawī, Muḥammad 396
ġaznawiden u.ä. 65, 319, 321, 322, 323,324, 326, 327, 333, 335, 336, 337, 338, 449, 450
Ġaznīn, Ġaznī 43, 49, 103, 217, 315, 321, 322, 323, 324, 369, 370, 379, 382, 383, 401, 466, 511
ǧazūla 455
Ġazwān-i Mālīn 205
Ġazzālī, Aḥmad 170, 234, 242
Ġazzālī, Muḥammad 28, 64, 103, 113, 135, 151, 154, 155, 156, 158, 159, 165, 214, 242, 266, 270, 285, 286, 319, 378, 470, 471, 498, 499
Ġazzī, Naǧm ad-dīn 43, 66, 180, 196, 239, 242, 248, 265, 298, 305, 417, 464, 469, 470
Ġazzī, Raḍī ad-dīn 416
Ghana 270
Gibb, Sir Hamilton A. R. 104, 240, 265, 461, 504, 511
gil 112
Ǧīlānī, ʿAbdalqādir 18, 75, 272, 365,

396, 410, 415, 427, 440, 451, 452, 453, 455, 469, 471, 492
Gilānī, Bābā 498
gilīm 86, 294
Gilsenan, Michael 242
Gimaret, Daniel 75
ġinā bi-llāh 471
ğinn 261, 434, 458
girawanda 156
giriftārī 123
Ğīruft 465
Ġiyāṯ ud-dīn Abū l-Fatḥ Muḥammad b. Sām 21, 407, 408
Glassen, Erika 397, 444
Goethe 134, 210
Goldziher, Ignaz 11, 65, 75, 100, 206, 265, 290, 316, 366, 397, 449, 502
Gölpınarlı, Abdülbâki 242, 250, 261, 397, 411, 497, 504, 510, 512
Gonda, Jan 492
ġōriden u.ä. 21, 217, 323, 333, 407, 408, 409, 450
ġōrisch 334
Gōzgānān s. Ğūzğānān
Graf, Karl Heinrich 217, 287
Gramlich, Richard 56, 91, 113, 220, 321, 322, 351, 394, 441, 452, 490, 502, 504, 505, 509, 510
Granja, Fernando de la 229
griechen 484
Griffini, Eugenio 299
Gross, Erich 22, 411
Gruber, Ernst A. 366
Grünbaum, M. 200
Grunebaum, G. E. von 274
Guadix 502
Ğubbā'ī 314
Ġubrīnī 155, 417
Ğubūrī, 'Abdallāh 41
Guest, Rhuvon 300, 320
ġufrān 162
guftan 97
guftan (-i ši'r) 228
Gujarat s. Uluġḫānī
Guillaume, Alfred 274
Ġulām al-Ḫalīl 320
Gulčin-i ma'ānī, Aḥmad 212, 324
Ğullābī-i Huğwīrī 3, 10, 11, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 42, 51, 58, 85, 99, 103, 109, 111, 142, 143, 148, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 177, 185, 187, 189, 190, 192, 194, 208, 217, 218, 231, 252, 290, 302, 316, 359, 376, 385, 433, 441, 443, 448, 497, 519
Gulpāygān 40
Ğunayd 4, 7, 8, 11, 14, 16, 17, 21, 87, 101, 105, 114, 119, 141, 171, 182, 185, 189, 190, 199, 203, 213, 217, 237, 244, 284, 293, 305, 320, 397, 448, 453
Ğunayd aš-Šīrāzī 15, 40, 55, 273, 305
ġundar 501
Ğundī, 'Alī 299
Ğundī, Muḥammad Salīm 75
Gunkel, Hermann 217
Ğurayrī 8, 397
Ğurğān 311
Gurgānī 56
Ğurğānī, Abū l-Hayṯam 143
Ğurmīhan 40
gušāḏa 432
gušāyiš 193, 281
ğuwālaq, ğuwāliq, guwālak 508
Ğuwālaqī Qalandarī, al-Ḥasan 508
ğuwālaqiyya, ğuwālaqiyān 507, 509, 512
Ğuwaynī, Abū l-Ma'ālī 'Abdalmalik b. 'Abdallāh s. Imām al-ḥaramayn
Ğuwaynī, Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Yūsuf 49, 50, 58, 87, 100, 129, 219, 228, 229, 244, 278, 282, 284, 389, 424
Ğuwaynī, Abū l-Qāsim 'Alī, Sālār-i Bōžgān 330
Ğuwaynī, Abū l-Qāsim al-Muẓaffar b. 'Abdalmalik 425
Ğuwaynī, 'Aṭā Malik 331, 407
ğuz ō 81
Ğūzğānān 311, 335
Ğūzğānī, Abū 'Alī 14, 132, 149, 276
ġuzz 245, 263, 335, 355, 391, 402, 403-407, 411, 425, 428, 435, 436, 437, 459, 462, 520, 521, 522
gwālqā 508

Haarbrücker 169

Haas, Willy 242
Ḫābarān 406, 407, 429, 436, 437, 444, 447, 465, 522
Ḥabašī, ʿAbdallāh Badr 298
ḥabba 496
ḫabbāz 384
Ḫabbāz, ʿAlī 44, 112, 400, 419, 420, 448
ḥabīb ullāh 364
Ḥabībī, ʿAbdulḥayy 10, 182, 382, 385 s. Anṣārī, ʿAbdullāh (herausgeber der *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya*)
Ḫabūšān 444
Ḫâce-i Cihân 509, 514, 515
Hacım Sultan 418
ḥadd 417
Ḥaddād, Abū l-Fatḥ Muḥammad b. ʿAlī 399
Ḥaddād, Abū Saʿīd 114
Ḥaddādī, Ḥasan b. Yaʿqūb 307
haddāwa 243, 252, 299, 338
Ḥadīdī, Abū Bakr 470
ḫādim, ḫādim-i ḫāṣṣ, ḫādimān 361
Ḫaḍir s. Ḫiḍr
ḥadīṯ öfters, nicht verzeichnet
ḥadīṯ : īn ḥadīṯ »diese sache« (= ṣūfīk) 388, 448
ḥadīṯ at-tabākī 210
Ḥaḍramawt 180, 327
Hâdschim Sultan 418
ḥafadat fulān 457
ḥāfid 391
Ḥāfiẓ 255, 312, 502, 512
Ḥāfiẓ-i Abrū 262
ḥafnawiyya 351
Ḥafṣ b. Ġiyāṯ 303
haftād 56
Haftrīg 465
ḥaǧǧ 203
Ḥaǧǧāǧ b. Furāṣifa 4
Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf 119, 268
ḥāǧib 333
ḥāǧib ul-bāb 371
Haig, Sir Wolseley 203, 261
hāʾim 4
ḥakīm 470
ḫāksār 510
ḥāl, aḥwāl 98, 168, 293
Ḥalab s. Aleppo
ḫalaf 293
ḫalāṣ 126
ḥalf 157
Halff, Bruno 171, 289
Ḫālid b. al-Walīd 46
ḫalīfa, ḫulafāʾ 352 (weiblich), 397, 439, 441, 445
ḫalīfa-nišān 372
Ḫalīl b. Badr al-Kurdī 269
Ḫalīl al-Ḫalīlī 409
ḫalīl ullāh 364
Ḫalīlullāh, Muʿizz ud-dīn 9
Ḫalīlullāh-i Walad 491
Ḥalīma 46
Ḥallāǧ, Ḥallāj o.ä. 18, 25, 55, 87, 94, 114, 115, 135, 165, 251, 271, 273, 288, 295, 297, 307, 320, 523
ḥallāǧiyya 10
Ḫallāl-i Marwazī, Abū l-Qāsim 349
Halm, Heinz 57, 58, 65, 66, 335, 408
Ḫālō 419
Ḫālōy-i Nēšābūrī 419
ḥalqa-i ḏikr 243
ḫalwa 302, 480
halwā afrāḥinā 482
Ḫalwatī, Ayyūb b. Aḥmad 273
Ḫalwatī, Muḥammad 395
ḫalwatiyya 239, 265, 352, 439, 455
Hamaḏān, Hamadān 6, 205, 305, 504, 509, 515, 525
Hamadānī, derwisch 193
Hamaḏānī, Yūsuf 215, 444
ḥamādiša 242, 243, 338
Ḥamāh 264, 469
Ḥamak, Ḥamakī 322, 323
Hāmān 112
Ḥamawayh, Ḥammawayh 322
ḥamd 135
Ḥamdān 313
Ḥamdōya, Ḥamdōʾī, Ḥamdōyī, Ḥamduwī, Ḥamdawī, Ḥamdūʾī, Ḥamdūyī 53, 322
Ḥamdullāh-i Mustawfī-i Qazwīnī 39, 509
Ḥamdūn al-Qaṣṣār 2, 3, 98, 150
ḥāmidiyya šāḏiliyya 242
Ḫamīš 322, 323

Ḥamkā 337
hamlaḫt 349
Ḥam(m)- 322
Ḥammād ad-Dabbās 343
ḥammādiyya (fehlform) 440
Ḥammadōya 322
Ḥammiš, Ḥammaš 322
Ḥammō'ī, Sa'd ud-dīn 233, 235, 451
Ḥammōya, Ḥamōya, Ḥammūyī, Ḥammuwī u.ä. 322
Ḥammōya, ḫwāǧa 328, 335, 336, 431, 436
Ḥammūya 463
Ḫāmōš s. Aḥmad b. Ḫiḍr
Ḥamšāḏ 322
Ḥamšāḏī, Ibn Ḥamšāḏ 322
Ḥamza (aus Ažgāh) 338
ḫān 302
ḫān(a) 302
ḫāna 33, 302, 430, 453
ḫānadān 440, 455
ḥanafiten u.ä. 65, 66, 85, 172, 222, 227, 228, 311, 322, 323, 334, 408
ḫānaqāh, ḫānagāh, ḫānakāh, ḫawāniq, ḫānakāhāt 33, 302-312, 394, 427, 429, 430, 435, 453
ḫānaqāh-i 'ad(a)nīkōbān 47
ḫānaqāh-i Bābō Fala 421
ḫānaqāh al-Bayhaqī 31
ḫānaqāh-i Sarāwī 44, 308
ḫānaqāh-i šāristān(-i Saraḫs) 421
Ḫānaqāhī 303, 312, 355
Ḫānaqāhī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Aḥmad b. Dilōya al-Muḏakkir 312
ḫānaqāhiyān 310
ḫānawar 465
ḥanbaliten u.ä. 66, 171, 206, 226, 376
hangāma 508
Ḫānlarī, Parwīz Nātil 353
Hanna, Sami A. 270
ḫānqāh 303
Hansen, zwei 166, 171
Ḫāqānī 367, 368, 447, 463, 500, 524
ḥaqīqa 74
ḥaqq 106
ḥaqq ul-yaqīn 37
ḥaqqī 87
Ḥaqqī, Ismā'īl 508
ḫarāǧ 333
Ḥarālī Tuǧībī, Abū l-Ḥasan 417
Ḫaraqān 25, 39, 48, 49, 87, 193, 290, 348, 358, 412, 442
Ḫaraqānī, Abū l-Ḥasan 23, 34, 49, 87, 124, 192, 193, 194, 221, 231, 232, 275, 276, 277, 292, 315, 347, 348, 358, 387, 412, 431, 442, 451, 459, 464
Harar 416, 456
Ḥarašī 58
Harawī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Abī Bakr 420
Harawī, 'Alī al-Qārī 271, 272
Harawī, Māyil 450, 513
Ḥarbstrasse 275
Harē, harēwa, Harāt usw. 5, 21, 48, 140, 205, 221, 232, 255, 270, 291, 298, 299, 302, 321, 327, 364, 382, 396, 409, 412, 413, 417, 419, 422, 442, 450, 498, 522
Ḫargird 201
ḫāriǧiten 150, 153, 164
Ḥarīrī, 'Abdarraḥmān 227
Ḥarīrī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn b. al-Manṣūr 264, 268, 507, 508
Ḥarīrī, Aḥmad 247
ḥarīriyya 507, 508
harīsa 505
Ḫarkūšī 308
Ḫarmayṯan 40
Ḫarqān 39
Ḥarrān 500
Ḥarrār 233
Ḫarrāz, Abū Sa'īd 8, 12, 14, 125, 134, 246, 276, 301, 315, 320
Hartmann, Angelika 276, 374, 377, 512
Hartmann, Martin 255, 301, 445
Hartmann, Richard 108, 120, 135, 182, 216, 224, 228, 303, 323, 348
Hārūn, 'Abdassalām Muḥammad 237, 354
ḥarūriten 150
ḫāša 82
ḫāšāk 81
ḥasan 227

Ḥasan (namensform) 337
Ḥasan, Abū Muḥammad 58
Ḥasan al-Baṣrī 3, 31, 148, 170, 276, 338
Ḥasan-i Mu'addib 24, 138, 362, 363, 381, 382, 386, 398
Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥanafiyya 150
Ḥasan-i Namadpōš 324
Ḥasanī, 'Abdalḥayy 308, 351
Ḥasanī, Bahīğa Bāqir 366
ḥasanide 462
Ḥasankā 337
hašāša 145
Hāšimī, Abū l-Qāsim 58, 59, 336
Hāšimī, Ğa'far b. Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn 303
Ḥask 337
Ḥaskā 337
Ḥaskān 337
Ḥaskō, Bū 'Amr 337
Ḥasnakā 337
Ḥasnōya, Ḥasnūyī, Ḥasnuwī, Ḥasnawī, Ḥasnūn 322
Ḫaššāb, Abū Sa'īd 362, 390
Ḫaššāb, Abū Sa'īd Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad 362, 389
ḫāst, ḫāstanī 96, 123
Ḫaštī s. Čištī
ḫašya 185
ḫaṭāyān 485
Ḫaṭīb Baġdādī 8
Ḫaṭīb-i Fārsī 299, 383, 503, 504, 506, 507, 508, 513
Ḥātim al-Aṣamm 84, 149
Ḥātimī 470
ḫātūn-i ḫānaqāhī 355
hawā 9
Ḫāwarān s. Ḫābarān
ḫawḍḫāna 435
ḫawf 37
ḫawl 266
Hawwārī, Abū Bakr 512
Hawwārī, Muḥammad b. 'Umar 155
Ḫawwāṣ, Ibrāhīm 107, 110, 217, 276, 348
Ḫawwāṣ, Sulaymān 8
hayba(t) 25, 168, 185
Ḥaydar 268
ḫayr 140, 310
Ḫayr 275
Ḫayr an-Nassāğ 8
Haytamī, Ibn Ḥağar 181
Ḫayṯa'ūr 452
Ḫazā'ilī 217, 245
Ḫazfānī 315
Ḫazrağ b. 'Alī al-Baġdādī, Abū Ṭālib 305
Hebron 266
hēčkas 85
Heddāwa s. haddāwa
Heddi, Sīdi 243, 338
Heine, Peter 270
Heinz, Wilhelm 261, 379
hellenistisch 450
Henning 312
Henninger, Josef 259
d'Herbelot, Bartholomé 103
Hertz, Wilhelm 256
Hibatullāh 355
Ḫidāmī, Abū l-Fatḥ Nāṣir b. Abī Naṣr Zuhayr b. 'Alī 409, 525
Ḫidāmī, Abū Naṣr Zuhayr b. 'Alī 525
Hidāyatī, Muḥammad 'Alī 462
Ḫidīw-Ğam, Ḥusayn 283
ḫidmat 37
Ḫiḍr 70, 110, 191, 332
Ḫiḍrī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad 41, 50, 53
Hierapolis 503
Ḥiğāz 180, 186, 385
hiğra 120, 365, 366
ḥikāyāt 183
Ḥikmat, 'Alī Aṣġar 241, 523
ḫilāfī 100
Hilāl, Muḥammad Ġunaymī 250
ḥilm 490, 491
ḥimāyat 322, 336
Hind s. Indien
Hindukusch 323, 325
Hinneberg 217
Hinz, Walther 327, 465
Hiob 179
Ḥīra (bei Nēšābūr) 57, 258, 286
Ḥīrī, Abū 'Uṯmān 2, 3, 8, 167, 169, 183, 287
ḫirqa 352, 356-360, 426, 524
ḫirqa-i aṣl, ḫirqa-i tabarruk 360

ḫirqabāzī 263, 358
Hīt 419
ḫitāyān 485
Hoenerbach, Wilhelm 313
Ḫōǧā 'Alī 40, 327
Hopkins 366
Horst, Heribert 40, 327, 333
Houdas, Octave 22, 475
Houtsma, M. Th. 300
Huart 501
Ḥubayšī, Muḥammad b. 'Abdarraḥmān al-Waṣṣābī 155, 331
Ḫuḏāšāḏ, ḫuḏāšāḏ 274
ḥuffāẓ 233
Ḫūǧān 444
Huǧaymī, Ibrāhīm b. 'Alī 231
ḥuǧrat 371
Huǧwīrī s. Ǧullābī
ḥukamā' 172, 182
ḥukm, aḥkām 74
ḥukm al-waqt 109
Hulagu 500
Ḫuldī 222, 306
ḫuluq 101
ḥulūliyya 10
Ḥulw, 'Abdalfattāḥ 39
Ḫumā'ayn 40
Humā'ī, Ǧalāl ud-dīn 8, 29, 212, 213, 230, 285, 426
s. »Bibliografische hilfen«: *Waladnāma*
Ḫumā'īn 40
Ḫumayn 40
Humāyūnfarruḫ, Rukn ud-dīn 499
Ḫumēhan 40
Ḫumēn 40
Ḫumīn 40
Ḫūmīn 40
Ḫumīṯan 40
Ḥummadōya 322
Ḫunǧī, Faḍlullāh b. Rūzbihān 39, 87, 187, 188, 245, 280, 460
Ḫurāsān 4, 6, 11, 40, 44, 49, 52, 92 110, 119, 148, 153, 186, 203, 224, 306, 308, 309, 325, 326, 327, 328, 333, 334, 347, 357, 359, 370, 375, 377, 381, 387, 393, 405, 407, 408, 412, 422, 433, 441, 444, 460, 461, 595
Ḫurāsānī, 'Alī b. Naṣrallāh 500
Hurgronje, C. Snouck 44, 197, 266, 270, 316, 327
Ḫurmīṯan 40
ḥurr-i mamlakat 96
Ḥurra bt. Abī Naṣr 'Abdarraḥīm b. 'Abdalkarīm 355
ḫurram 148
Ḥusām ud-dīn, Čalabī 273, 397, 444
Ḥusāmḫān 417
Ḥusayn 227, 248, 274
Ḥusayn (angeblicher vater Abū Sa'īds) 519
Ḥusayn, qāḍī 336
Ḥusayn, Ṭāhā 100, 364
Ḥusayn b. 'Īsā 320
Ḥusaynī, 'Abdalmuḥsin 143
s. »Bibliografische hilfen«: Tirmiḏī: *Riyāḍa*
Ḥusaynī, Abū Bakr b. Hidāyatallāh 41, 58
Ḥusaynī, 'Alī b. Abī l-Fawāris Nāṣir 148, 331, 334
Ḥusaynī-i Sādāt, Mīr/Amīr 85, 513
Ḫušk 337
Ḫuškān 337
Ḫuškō, Ḫuškōya 337
Ḫušmīṯan 40
ḥusn al-ḫuluq, ḥasan al-ḫuluq 74, 119
Ḫusraw-i Dihlawī, Amīr 250, 266
Ḫusraw-i Parwēz 382
Ḫusrawǧird 203
Ḫusrawšāh 323, 511
Ḥuṣrī 166, 171, 224, 252, 305, 348
ḫusur 384, 423
Ḫutan 383
Ḫutanī, Muḥammad-i Bū Naṣr 324
Ḫuttal(ān) 182, 311, 335
Ḫuttalī, Abū l-Faḍl Muḥammad b. al-Ḥasan 187
Ḫūzistān 306
ḥuzn 123, 136, 493
Ḫwāfī, Maǧd 112
ḫwāǧa, ḫwāǧagī 362, 400, 401, 403, 419, 448
Ḫwāǧa 'Alī 327
Ḫwāǧa Čišt 421
Ḫwāǧōy-i Kirmānī 258, 328

Ḫwāndamīr 329, 330, 412
ḫwāndan(-i ši'r) 228
Ḫwārazm 40
ḫwārazmšāh 333, 335, 392, 407
ḫwašdil(ī) 138, 139, 280, 281, 485
ḫwašḫulqī 494
ḫwašīhā 485
Ḫwašliqā 352
Ḫwašniwīs, Aḥmad 486
ḫwāst 96, 123
ḫwāstan »beinahe« 398
ḫwašwaqtī 270, 493

'ibādat, 'ibādāt 37, 230
'ibādat-i samā' 254
ibāḥat 497
ibāḥatī 172
ibāḥiyya 498
Iblīs (ohne *Talbīs Iblīs*) 452
Ibn 'Abbād ar-Rundī 235, 278, 314, 472, 474, 475, 476, 477
Ibn al-Abbār 301
Ibn Abī Ǧamra, 'Abdallāh b. Sa'd 10, 471
Ibn Abī Ǧamra, Muḥammad 10, 387
Ibn 'Abbās 205
Ibn Abī Ḥabra 387
Ibn Abī Uṣaybi'a 27
Ibn Abī l-Wafā', Abū Bakr b. Muḥammad al-Ḥusaynī aš-Šāfi'ī 238
Ibn 'Alwān 439
Ibn 'Aqīl 166, 351, 352
Ibn al-'Arabī 1, 5, 6, 10, 26, 64, 84, 166, 183, 194, 195, 223, 225, 298, 313, 355, 413, 453, 469, 470, 491, 492, 494
Ibn al-A'rābī, Abū Sa'īd 175, 315
Ibn al-'Āriḍ 205
Ibn al-'Arīf 171, 289
Ibn 'Asākir 75, 307, 525
Ibn 'Āšir 475
Ibn 'Āšūr 299, 427
Ibn 'Aṭā' 3, 7, 11, 14, 119, 123, 125, 135, 181, 189, 199, 276, 278, 293, 314, 339, 464
Ibn 'Aṭā'allāh as-Sikandarī 181, 472, 474, 475, 476, 478, 481
Ibn al-Aṯīr 1, 39, 41, 44, 46, 57, 180, 305, 316, 322, 324, 334, 335, 361, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 402, 404, 407, 408, 409, 411, 421, 433, 436, 462, 523
Ibn 'Ayyād 415
Ibn Bābawayh 200
Ibn Bābū 421
Ibn-i Bākōya 52, 55, 112, 256, 288, 289, 290, 294
Ibn al-Bannā' s. 'Adadī
Ibn Bassām 302
Ibn Baṭṭūṭa 104, 240, 265, 461, 504, 508
Ibn al-Baylūnī 250
Ibn Buzġuš, Naǧīb ad-dīn 'Alī 273, 274
Ibn Dāniyāl 450
Ibn Faḍlān 501
Ibn al-Faraǧī 296
Ibn Farḥūn 10
Ibn-i Funduq 47, 82, 203, 270, 322, 323, 326, 334, 337, 347, 361, 404, 463, 506
Ibn Fūrak 276, 307, 321
Ibn al-Fuwaṭī 247, 252, 269, 301, 378, 379, 500, 507
Ibn al-Ǧallā' 181, 296, 297
Ibn Ǧāmi' s. Muḥammad b. Ǧāmi'
Ibn al-Ǧawzī 48, 127, 165, 182, 199, 206, 224, 226, 227, 237, 261, 264, 320, 321, 331, 352, 354, 375, 377, 401, 503, 521
Ibn Ǧubayr 226, 238, 270
Ibn al-Ḫafīf, Ibn(-i) Ḫafīf 2, 6, 11, 74, 93, 129, 141, 155, 224, 293, 297, 303, 354, 364
Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī s. 'Asqalānī
Ibn Ḥaǧar al-Haytamī, s. Haytamī
Ibn al-Ḥāǧǧ 206, 217, 218, 264, 312, 470
Ibn Ḫallikān 39, 41, 50, 53, 58, 104, 140, 173, 227, 236, 298, 299, 322, 331, 337, 378, 424, 459, 512, 525
Ibn Ḥamdīn 301
Ibn Ḫamīs, Abū Muḥammad 'Abdallāh 413

Ibn al-Ḥanbalī 196, 248, 268, 464, 469
Ibn al-Ḫaškarī 251
Ibn al-Ḫaṭīb, Lisān ad-dīn 274
Ibn Ḥawqal 305
Ibn al-Ḫayyāṭ 243
Ibn Ḥazm 42, 110, 181, 289, 290, 422
Ibn Hišām 46, 348, 351
Ibn Ḫubayq al-Anṭākī, ʿAbdallāh 3, 142, 157
Ibn Ḫurdāḏbih 40
Ibn al-ʿImād s. ʿAbdalḥayy b. al-ʿImād
Ibn al-Karanbī 284
Ibn ul-Karbalāʾī 196, 205, 207, 439, 451
Ibn al-Kātib 141
Ibn Kaṯīr 373
Ibn al-Maġribī, Taqī ad-dīn ʿAlī b. ʿAbdalʿazīz b. ʿAlī b. Ǧābir 505, 506
Ibn Maryam 79, 155, 246, 451
Ibn Masrūq 119, 142, 154
Ibn Masʿūd 253
Ibn-i Munawwar 20, 21, 22, 35, 65, 66, 136, 330, 372, 402, 403, 406, 408, 409, 517 nr 34, 521, 522
Ibn Munāzil 2, 3, 98, 106, 126
Ibn al-Munḏir 301
Ibn al-Murtaḍā 169, 314
Ibn al-Muslima, raʾīs ar-ruʾasāʾ 374
Ibn-i Muṭahhar s. Muḥammad b. Muṭahhar b. Aḥmad-i Ǧām
Ibn al-Muwallad 143, 483
Ibn an-Naǧǧār 378
Ibn Nāǧī 300, 502
Ibn Nuǧayd 2, 105
Ibn Qāḍī Šuhba 180
Ibn Qasī 301
Ibn Qayyim al-Ǧawziyya 5, 75, 76 149, 152, 154, 170, 171, 174, 274, 275, 388, 434
Ibn al-Qifṭī 27, 205
Ibn Qunfuḏ 10, 15, 155, 300, 451, 456
Ibn Qutayba 75, 76, 204, 205, 348
Ibn Raǧab al-Ḥanbalī 236, 376, 431
Ibn ar-Rifāʿī s. Rifāʿī, Aḥmad
Ibn aṣ-Ṣabbāġ 397
Ibn Sabʿīn 150, 162, 163, 164, 183
Ibn Saʿd 46, 165, 313
Ibn as-Sāʿī 335, 374, 376, 377, 462, 468, 522
Ibn aṣ-Ṣalāḥ 239
Ibn-i Sālbih, Abū l-Ḥusayn/Abū l-Ḥasan 376
Ibn as-Sanūsī 365
Ibn as-Sardānī 467
Ibn-i Sīnā s. Avicenna
Ibn Sukayna 378
Ibn aṣ-Ṣūfī al-ʿAlawī 300
Ibn Šuhayd 302
Ibn-i Surḫ 143
Ibn Taymiyya 66, 71, 75, 76, 125, 151, 191, 196, 197, 202, 226, 304, 314, 321, 441
Ibn Ṭūlūn, Muḥammad s. Muḥammad b. Ṭūlūn
Ibn Tūmart 65, 365, 366, 390, 397
Ibn Wafāʾ 440
Ibn Wahb 230
Ibn Yazdāniyār 2, 5
Ibn az-Zayyāt 233, 298
Ibrāhīm (urgrossvater Abū Saʿīds) 517 nr 1, 519
Ibrāhīm II (aġlabide) 230
Ibrāhīm, Mawlāy 410
Ibrāhīm, Sayf ud-dīn 334
Ibrāhīm b. ʿAbdallāh al-Qāriʾ al-Baġdādī 64
Ibrāhīm b. Adham 8, 9, 104, 118, 160, 180, 339
Ibrāhīm b. ʿAlī b. Aḥmad b. Burayd 353
Ibrāhīm al-Bannāʾ 8
Ibrāhīm b. Muḥammad aṭ-Ṭarābulusī al-Ḥalabī aš-Šāfiʿī, Abū l-Wafāʾ, Sibṭ Ibn al-ʿAǧamī 463
Ibrāhīm b. Naṣr 324
Ibrāhīm b. Rōzbihān-i Ṯānī, Šaraf ud-dīn 87
ibrīq 328
iḍāfa 19, 42, 262, 487, 511
Īḏaǧī, Ǧamāl ad-dīn 273, 274
idḫāl al-faraḥ..., idḫāl as-surūr... 277, 284
idlāl 167, 453
Idris, Hady Roger 197

iḍṭirār 122, 123
Ifrīqiya 230
iftiḫār 124
Iftiḫār, Ǧaʻfar 266
iftiqār 122, 123, 124
iġtirār 157
iḫlāṣ 37, 122, 125, 126
Iḫnāʼī, Ḥasan 416
iḥsān 471
iḫtilāṭ 482
Ilāhī, Nūrʻalī 266
Īlbāšī, ʻIzz ud-dīn Maḥmūd 405
ʻilm al-waqt 107
ʻilm al-yaqīn 37
Iltutmiš, Ilatmiš, Iletmiš 332
Ilyās 191
īmā 493
ʻImād 9
Imām al-ḥaramayn 31, 49, 58, 73, 100, 364, 368
imlāy-i ḥadīṯ 347
inābat 37
Īnāl, Ibrāhīm 88, 317, 329, 332, 338
İnalcık, Şevkiye 252
inbisāṭ 37, 167, 189, 474
Indien, inder u.ä. 70, 94, 246, 251, 258, 265, 301, 339, 416, 417, 492, 494, 509
inqibāḍ 189, 474
insāniyya 275
inširāḥ 470
Iqbāl, ʻAbbās 15, 40, 51, 55, 330, 333, 334, 498, 501
s. Ǧunayd aš-Šīrāzī (mitherausgeber des *Šadd al-izār*)
Iqbāl, Muḥammad 148, 267, 331
Iqbāl-i Sīstānī 9
iqṭāʻ 448
irāda(t) 37, 96, 123, 129
irāda amriyya 76
irāda dīniyya 76
irāda kawniyya 76
irāda qadariyya 76
Iran, iranisch usw. nicht verzeichnet
ʻIrāq, ʻirāqer u.ä. 4, 5, 49, 271, 327, 382, 383, 415, 416, 441, 498, 521
ʻIrāq (westliches Persien) 405
ʻIrāqayn 367, 447, 524
ʻIrāqī, Faḫr ud-dīn 504, 509
ʻIrāqī, Ḥasan 417
Irbil 5
ʻĪsā b. al-Munkadir 300
ʻĪsā b. Yūnus as-Sabʻī 119
Isʻād ʻAbdalhādī Qandīl s. Qandīl
ʻĪs(a)kūh 337
īšān 89
išārat 493
Išbīlī, Muḥammad b. Ḫayr b. ʻUmar b. Ḫalīfa al-Umawī 173
Iṣfahān 6, 33, 334, 399, 449, 509, 524
Iṣfahānī, ʻImād ad-dīn 262
Iṣfahānī, Muḥammad Taqī-i Rahbar/Ranǧbar 443
Isfandaqa 465
Isfarāyinī, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Muḥammad 58, 276
Isfarāyinī, Abū l-Qāsim ʻAbdalǧabbār 31
Isfarāyinī aṣ-Ṣūfī, Abū ʻAbdallāh Saʻīd b. Abī Bakr b. Aḥmad 238
Isfizār 56, 442
Īšī-i Nīlī 350, 351, 352, 356, 384, 447
Iskalībī, Muḥyī d-dīn Muḥammad 327
Iskandariyya s. Alexandrien
ʻIskūya 337
Ismael 452
Ismāʻīl b. Aḥmad b. Dūst an-Naysābūrī, Abū l-Barakāt (angeblich bruder des Dōst-i Dāḏā, wahrscheinlich verwechselt mit Ismāʻīl b. Aḥmad b. Muḥammad b. Dūst) 374
Ismāʻīl b. Aḥmad b. Muḥammad b. Dūst, Abū l-Barakāt 374, 377, 378
Ismāʻīl b. ʻAlī b. al-Ḥusayn b. Bundār b. al-Muṯannā al-Wāʻiẓ al-Istirābāḏī, Abū l-Ḥasan 52
Ismāʻīl b. Muʻāḏ ar-Rāzī 180
Ismāʻīlak 223
ismailiten 143, 331, 365
Ismīṯan 40
Ispēǧāb 324
ʻišq 114
isqāṭ at-tadbīr 471
israelitisch u.ä. 217, 235, 364

ʿišrat 342
Iṣṭaḫrī, Abū ʿAmr ʿAbdurraḥīm 305
Iṣṭaḫrī, Abū Isḥāq Ibrāhīm 305
Istanbul 327
istiğmām 217
Istiʿlāmī, Muḥammad 45
istiqāma 11, 285
istiqāmat 19
Istirābāḏ 48, 52
istirāḥa u.ä. 139
istislām 79
iʿtiqād 294
iʿtirāḍ 101, 170
ittifāq ḥasan 284
Ivanow, W. 427
ʿIyāḍ, Qāḍī 197, 205, 227, 320, 455, 467
ʿIyāḍī Faqīh Wāʿiẓ, Abū Naṣr Muḥammad b. Nāṣir as-Saraḫsī 129
ʿIyāḍī-i Saraḫsī, Abū Naṣr 129
iyās 170
īzār 357
ʿIzz ad-dīn Abū Ṭāhir al-Abū-Saʿīdī 463, 524

Jacob, Georg 338, 450, 510
Jahn, Karl 301, 459
Jamasp Asa, Dastur Kaikhusru Dastur Jamaspji 260
Jaussen 219
Jelisei 47
Jemen u.ä. 48, 180, 300, 416, 439
Jerusalem 227, 238, 302, 311
Jesus 16, 61, 166, 299, 313, 348, 382, 450
Johannes vom Kreuz 474
Johannes der Täufer 61, 166, 348
Joly, A. 280
Josef 63, 199
jüdisch, jude, judentum 36, 200, 250, 306, 382
jüdisch-persisch 258, 259
Jülg, Bernhard 349
Julien, Ch.-André 366
Jung, C. G. 224
Juynboll, Th. W. 67, 388

k und q 501
-kā 337
kaʿba 63, 88, 160, 202, 259, 280, 292, 316, 396, 482, 515
Kabul 411
Kadkanī, Muḥammad Riḍā Šafīʿī 30, 212, 384, 385, 386, 389, 390, 391, 401, 402, 423, 424, 433, 458, 459, 460, 462, 463, 466, 468, 519-526
kāh 101
kāhgil 435
Kahle, Paul 457
Kahnūʾī 465
Kairo 43, 198, 201, 235, 265, 272, 300, 354, 355, 356, 416, 508
kairós 107
kākāʾiyya 251
Kalābāḏī 90, 135, 149, 182, 188, 217
Kalaf 274
kalandar 501
kalandara 501
kalāntar 501
Kalāt 411
Kalīla wa-Dimna 100, 364
kalīm ullāh 364
kam āyēḏ 90
kamā, kamʾa 90
Kamāl ad-dīn (Muḥammad) b. Abī Rawḥ Luṭfullāh 19, 517 nr 41a, 523
Kamāl ad-dīn Abū Saʿīd Saʿd s. Saʿd b. Abī Saʿd Asʿad b. Abī l-Fatḥ Ṭāhir
Kamāl Ismāʿīl 501
kamāriḏ 454
kamāw 90
Kamerun 352
Kāmil, al-Malik (ayyūbide) 508
Kanʿān 162
Kandalī, Ġaffār 368, 524
kapitol 256
Karābī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Manṣūr b. Aḥmad al-Adīb 203
Karbalāʾ 247
Karīm Ḫān-i Zand 321
Karīmān, Ḥusayn 40, 308
Karīmī, Bahman 29
Karīmī, Bānū Muṣaffā 330
karmelit 474

karrāmiten u.ä. 65, 222, 228, 311, 322, 323, 408, 419
Kāšānī, ʻAbdarrazzāq 191, 192
Kāšānī, Fayḍ 239
Kāšānī, Maḥmūd 8, 12, 187, 189, 207, 208, 218, 359
Kašgarien 445
kašf 37, 61
Kāšifī, Ḥusayn-i Wāʻiẓ 103, 228, 499
Kasirqi-i Isfarāyinī, ʻAbdurraḥmān 15, 16
kašiš 96, 110
Kašmīr 307, 445, 492, 493
Kaspisches Meer 447
Kasrawī, Aḥmad 322
Kattānī 8, 52, 296, 298
Kaukasien, Kaukasus u.ä. 322, 337, 356, 367, 368, 426
Kawāžān, Kawāšān, Kuwāšān 442
Kawhan Fāsī Šāḏilī, al-Ḥasan b. al-ḥāǧǧ Muḥammad 243, 415, 474
kawniyya 76
Kayhān, Masʻūd 41, 467
Kaykāwōs b. Iskandar b. Qābūs b. Wušmgīr, ʻUnṣur ul-Maʻālī 6, 319
Kaylānī, Ibrāhīm 166, 449
Kayqubāḏ I, ʻAlāʼ ud-dīn 264
Kayseri 261, 344
Kayyāl, Abū ʻAlī 302
Kāzarūn 291, 302, 307, 321, 329, 438, 440, 442
Kāzarūnī, Abū ʻAmr ʻAbdalwāḥid b. ʻAlī al-Baladī 6, 339
Kāzarūnī, Abū Isḥāq Ibrāhīm 5, 6, 29, 43, 291, 302, 311, 321, 329, 337, 341, 343, 344, 396, 426, 438, 442, 443
Kāzarūnī, Bahāʼ ad-dīn Muḥammad b. ʻAbdallāh 247
Kāzarūnī, Saʻd ud-dīn 28
kāzarūniyya 438
Keddie, Nikki R. 239, 338, 439
Khalvati s. ḫalwatiyya
Khoury, Raif Georges 235
Kibokwe 418
kibriyāʼ 168
Kīlānī, Muḥammad b. al-Ǧamāl Yūsuf 501
kīmiyāʼ al-faraḥ 267
Kindī, Muḥammad b. Yūsuf 300, 320
kirdār 245
kirgisisch 349
Kirmān 167, 400, 416, 448, 465, 466, 498, 509
Kirmānī s. Šāh Kirmānī
Kirmānī, Nāṣir ud-dīn-i Munšī 331
Kirmānseldschuke 465
Kisāʼī 349
Kišmin 40
Kissling, H. J. 327, 439, 455
Kiyā, Ṣādiq 499
Klausner, Carla L. 333, 334
Kleinasien 416, 418
-kō 337
Köbert, Raimund 276, 321
kōfč 465
Kökbürü 299
Konstantinopel 239, 463
Konya 220, 227, 234, 263, 264, 353, 416, 485, 488, 489, 508
Köprülü(zade Mehmed Fuad) 412, 512
Korah 142, 506
kōšiš 96, 110
kōy 47
Kramers, J. H. 305
Kraus, Paulus 283
Krawulsky, Dorothea 498
Krehl 298
Kretschmer, Ernst 270
Kriss, Rudolf 259
Kriss-Heinrich, Hubert 259
Kubrā, Naǧm ad-dīn 2, 10, 64, 97, 113, 466
kubrawiyya 438
Kūfa 196, 274, 297, 300, 303
Kūhī-i Kirmānī, Ḥusayn 498, 509
Kūhin s. Kawhan
kuhūla 30, 49
Kulāl 321
Kulayn 40
Kulīn 40
Kūmī ʻAbsī, Abū Yaʻqūb Yūsuf b. Yaḫlaf 413
Kūmī Marrākušī, Abū ʻAbdallāh 15
Kundurī 65
kunya 51, 57

kurden, kurdisch 269, 301, 322
Kurdī, ʿAlī 512
kurra 56
Kurragānī 56
Kurrakānī, Abū l-Qāsim 56, 57, 353, 444, 454
kursī 173
Kūrṣūl 503
kurtiden 364
Kušāniya 40
Kūsawī 327
Kušmēhan, Kušmīhan, Kušmāhan, Kušmayhan 39, 40, 501
kutāma 376
Kuṯayyir ʿAzza 245
Kutubī, Ibn Šākir 264, 505, 507

labāča 356, 360, 426
labbād 511
Labīdī, Abū l-Qāsim 197
laḏḏa(t) 282, 283
Lāhawrī, Ġulām-Sarwar 192, 216, 306, 417, 492
Lahore 365, 401, 445, 492
Laʿīn (Munāzil al-Minqarī) 252
Laknawī Hindī, Abū l-Ḥasanāt ʿAbdalḥayy 72
Laʿl Šahbāz-i Qalandar 508, 511
lālā 361, 444
Lambton, Ann 466
Landolt, Hermann 16, 19, 20, 40, 56, 64, 192, 234
s. »Bibliografische hilfen«: *Asrār ut-tawḥīd*
Lane, Edward William 242, 506
langar 495, 508
Langmantel, V. 251
Laoust, Henri 300, 312
Lārī, Muṣliḥ ad-dīn 213, 214
laṭāfat 514, 516
laṭīfa 125
laylat al-maḥyā 264
Laylē 47, 250
Lazard, Gilbert 22, 97, 283, 292, 307, 495
Levend, Agâh Sirri 250
Lévi-Provençal 121, 181
Levy, Reuben 208, 252, 319, 341
Lewis, Bernard 512
liao 485
libanesisch 304, 480
Libyen 480
libysche wüste 457
lillāh 256
līnat 516
Lokmān-ı Perende s. Luqmān-i Saraḫsī
Lommel, Herman 203
Luciani, J.-D. 73
Lukian 503
Lukkām 305
Luqmān-i Saraḫsī, Bābā 25, 42, 44, 202, 292, 381, 411, 412, 414, 421, 454, 455, 460
Luristan 40
luṭf 486, 489, 514
Luṭfallāh b. Kamāl ad-dīn Abī Saʿīd Saʿd, Ǧamāl ad-dīn Abū Rawḥ 19, 20, 21, 22, 23, 389, 402, 434, 459, 517 nr 32, 522

Maʿaddābāḏ-i Ǧām 355
Maʿarrī, Abū l-ʿAlāʾ 75, 251, 452
Maʿbad al-Ǧuhanī 322
mabsūṭ 483
Macdonald, Donald B. 242, 266, 270
MacKenzie, D. N. 40, 268
Madāmīṯan 40
Madanī (Madānī), Muḥammad b. Ḥamza Ẓāfir 480, 481
maddāḥ 228
maḏhab 2
Madrāmīṯan 40
madrasa, madāris 220, 273, 307, 308, 347, 366, 373
magal 266
maǧālis aḏ-ḏikr 236
Maǧd ud-dīn-i Baġdādī 9, 15, 311
maǧḏūb, maǧāḏīb 4, 512
Maǧḏūb, Abū Bakr b. Wafāʾ 512
maǧhūlvokal 37, 41, 53, 493
maǧlis 22, 343
maǧlis al-qawl 244

Mağlisī, Muḥammad Bāqir 434
Mağnūn 47, 222, 250, 252
mágoi 457
maġrib, maġribī u.ä. 10, 198, 243, 257, 266, 393, 457, 492, 506
Maġribī, Abū ʻAbdallāh Muḥammad 8, 297
Maġribī, Abū Sulaymān ʻAbdallāh 9
Maġribī, Abū ʻUṯmān 121, 181, 186, 247
Maġribī, Muḥammad 49, 492
Maġribī, Muḥammad-Šīrīn 492
maḥabba(t) 37, 114, 185
Māhān 416, 462
Mahana 40
mahdī 184, 365
Mahdī, Ibrāhīm 260
Mahfuz-ul-Haq, M. 493
Maḥğūb, Muḥammad Ğaʻfar 228
Maḫlad b. al-Ḥusayn 7
Maḥm 322
Maḥmaš 322
Maḥmašāḏ
Maḥmī 322
Maḥmiš 322
Maḥmōya 322
Maḥmšāḏ 322
Maḥmūd (namensformen) 322
Maḥmūd ʻAzmī 103
Maḥmūd von Ġaznīn 43, 44, 103, 315, 321, 323, 325, 380
Maḥmūd (b. Muḥammad, Rukn ad-dīn) 406
Maḥmūd-i Murīd 415, 446
Maḥmūd b. ʻUṯmān 6
Maḥmūd b. Zangī, Nūr ad-dīn 180
Maḥmūd-i Zangī-i ʻAğam-i Qalandar-i Kirmānī 509
Maḥmūʼī, Maḥmūyī 322
Mahna 39, 40, 368, 466
Mahsatī 29, 104, 211, 245, 270, 272, 422
maḥyā 66, 198, 264, 265
Makdisi, George 162, 166
s. Maqdisī, Ibn Qudāma (herausgeber der *Tawwābūn*)
Makḥūl 150
Makḥūl, Abū ʻAbdallāh 151
Makḥūl ad-Dimašqī/aš-Šaʼmī 151, 166
Makḥūl b. al-Faḍl, Abū Muṭīʻ 151
Makḥūl an-Nasafī 151
Makki 300
Makkī, Abū Ṭālib 1, 13, 74, 113, 118, 148, 149, 153, 154, 157, 159, 160, 164, 199, 218, 470, 498
malāma(t) 11, 442, 497, 502
malāmatī, malāmatiyya u.ä. 3, 150, 177, 205, 302, 496, 497, 498, 499, 500, 507, 511, 512
Mali 27
malik 328, 406
Mālik b. Anas 48, 197, 205
Mālik b. Dīnār 158, 165, 349
Mālikī, Abū Bakr 300
Mālikī, Abū l-Ḥusayn 8
mālikiten u.ä. 205, 206, 227, 229, 238, 300, 320
Malikšāh 399
Mam 322
Mamal 322
Mambāqir 322
Mamī 322
Mamlān 322
mamlūke(n) 104, 505
Mamōya, Mammōya 322
Mamšāḏ 322
Maʼmūn (chalife) 237
-man 40
man yusmaʻu minhu 231
Manbiğ 503
Manbiğī, Muḥammad 226
maʻnē 487
maʻnē : īn maʻnē »diese sache« (= ṣūfik) 61, 390
mang 268
Manğīk-i Tirmiḏī 501
manī 82
manichäer 312, 348
mānistānān 312
Mankubirnī, Ğalāl ud-dīn 332
Manōčihrī 48
mansūb ilā 308
Manṣūr (chalife) 204
manzilgāh 302
Maqdisī, Ibn Qudāma 162, 197, 203

Maqdisī, Muḥammad b. Aḥmad (= Mokaddasi) 82, 303, 305, 306, 311, 337
Maqdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir 169, 251, 312
Maqdisī, Ṭāhir 98
maqhūr 146
Maqqarī 230, 298
Maqrīzī 216, 235, 300, 304, 356, 505, 508, 512
marabutfamilie, marabutstamm, marabutschicht 456, 457, 461, 462, 466
marabutismus 457
Mar'ašī, 'Alā' ul-mulk-i Ḥusaynī-i Šūštarī 461
Marçais, William 451
Margoliouth, D. S. 75
Maria 61
ma'rifat 37, 114
Markwart, Josef 41, 56
Marokko 15, 79, 252, 259, 266, 299, 338, 410, 415, 443
Marrākušī, 'Abdalwāḥid b. 'Alī 366, 390, 393
Maršānat az-zaytūn 355
Martin, B. G. 239, 439
marṯiya 250
Mārtulī, Abū 'Imrān Mūsā b. 'Imrān 6
Ma'rūf, Nāǧī 57, 307, 308, 366
Ma'rūf al-Karḫī 16, 118, 200 286, 287, 373
ma'rūfvokale 37
Mar'ūš 46
Marw (aš-Šāhiǧān), marwer u.ä. 5, 39, 40, 41, 48, 49, 52, 61, 70, 104, 112, 121, 203, 205, 210, 225, 256, 280, 302, 308, 324, 326, 332, 345, 346, 349, 350, 363, 391, 400, 401, 402, 405, 406, 419, 420, 422, 427, 433, 443, 444, 448, 522
Marwazī (falsch) 470
Marwurrōḏ, Marw-i Rōḏ 48, 220, 238, 311, 336, 407
Mazubāniyya s. ribāṭ al-Marzubāniyya
masarra 484
Masarra 275
masǧid 430, 431
masǧid as-sabt 230
masǧidḫāna 431
mašhad 46, 431, 433, 458
Mašhad 40, 117, 200, 217, 280, 418, 461, 462
mašhad aḏ-ḏikr 243
Masīḥ 299
Maškūr, Muḥammad Ǧawād 218, 230
mašrab 11, 15, 469
masrūr 146, 484
Massé, Henri 434
Massignon, Louis 18, 25, 26, 55, 114, 151, 165, 169, 171, 182, 193, 233, 233, 273, 288, 300, 303, 312, 314, 356, 374, 379, 401, 439, 474, 522
masṭaba 235, 432
Mast'alīšāh s. Šīrwānī, Zayn ul-'ābidīn
Mas'ūd I (ġaznawide) 323, 325, 333, 337
Mas'ūd (seldschuke) 404
Mas'ūd, emir 334
Mas'ūd b. al-Faḍl, Abū l-Futūḥ s. 'Āmirī, Abū l-Futūḥ Mas'ūd b. al-Faḍl
māṣūl 469
Ma'ṣūm'alīšāh 491
Ma'šūq 414, 454
maṭāmīr 312, 348
Matbūlī, Ibrāhīm 417
Mauritania 457
Māwardī 227
mawāsim 299
Mawdūd 325
Mawlānā 9, 16, 22, 85, 87, 108 114, 115, 149, 166, 171, 172, 185, 196, 200, 209, 220, 227, 228, 230, 234, 235, 242, 248, 249, 250, 253, 254, 258, 261, 263, 264, 268, 273, 276, 283, 291, 297, 304, 330, 333, 349, 353, 354, 363, 372, 386, 395, 397, 416, 440, 444, 485-490, 494, 504, 505, 508, 510
mawlawiyya u.ä. 218, 230, 242, 243, 261, 265, 352, 438, 440, 484-490, 494, 510
mawlid 299, 482

Mawrūr 470
Mawrūrī, Abū Muḥammad 'Abdallāh b. al-Ustād̲ 413, 470
Mawṣil 205, 273, 300, 447
Mawṣilī, Ibrāhīm und Isḥāq 260
mawṣūl 469
Mawzūrī (falsch) 470
Mayhana 39
mayhanatī 40
Mayrhofer, Manfred 465
mazdaisten u.ä. (auch zoroastrier) 26, 203, 259, 267, 321, 329
McCarthy, Richard J. 73, 75
Meana, Me'āna 40
Medina 173, 230, 237, 238, 257, 258, 310, 312, 313, 314, 316, 356, 365, 366, 470, 475
Medō 323
mēhan 40
mēhana 274
Mēhana sehr häufig, 39-41
mēhanagī, mēhanagiyān, mēhanī 40, 442
mēhen 40
Mehnī 465
Mehren, M. A. F. 255
Meier, Fritz 323, 394
s. Kubrā
s. Mahsatī
s. »Bibliografische hilfen«:
Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik
Firdaws ul-muršidiyya
Ein Knigge für Sufi's
Der Derwischtanz
Mekka, mekkanisch, makkī u.ä. 7, 44, 46, 49, 60, 63, 160, 175, 181, 193, 197, 202, 203, 222, 223, 224, 225, 231, 246, 254, 259, 266, 270, 271, 288, 292, 293, 296, 297, 298, 316, 327, 335, 352, 356, 368, 371, 389, 412, 433, 442, 454, 458, 459, 464, 470
melkiten 312, 348
Menzel, Theodor 415
Merad, Ali 457
Mercan Hanım 349
Mesopotamien 180, 377, 416, 483
Mešreb 255
Meuli, Karl 251
Mevlânâ s. Mawlānā
Meyerhof, Max 274
Meyerovitch, Eva 248, 310
Mez, Adam 46, 275, 300, 449, 452
Michael 410
Michon, Jean-Louis 473
mīhan 40
Mīhana, Mihana 39
Mīhanatī 40, 525
Mīhanī 39
Mihna s. Mēhana, besonders 39, 40, 459, 465
mihna'ī 40
miḥnat aṣ-ṣūfiyya 320
mihnī, Mihnī 40, 465, 466, 467
Mihnī, Fath'alī Ḫān 465
Miḥrābī 498, 509
milāḥ 264
Millward, William 301
Mimšād 322
-mīn 40
minan 124, 479
minaṣṣa 173
minbar 173, 431
Minhāǧ-i Sirāǧ 332, 408
Minorsky, Vladimir 40, 266, 312, 322, 328, 335, 337, 442
Mīnuwī, Muǧtabā 30, 51, 100, 230, 267, 364, 465, 495, 501
Mīrḫwānd 459
miṣbāḥ as-surūr 267
Miškātī, Nuṣratullāh 411
Miṣr s. Ägypten
Miṣrāṭa 480
Miṣrī, Abū Bakr 8
mit̲qāl 505
Mittelasien 47, 349, 501, 503
Mittwoch, Eugen 352
Miyāna 463, 523
Miyānǧiyū 115, 365, 445, 492, 493
Moayyad s. Mu'ayyad
Mohaghegh, M. 40, 56, 234
s. auch Muḥaqqiq, Mahdī
Mohammed (profet) 11, 15, 16, 18, 46, 66, 67, 68, 69, 99, 111, 121, 126, 127, 155, 179, 180, 188, 204,

235, 257, 276, 285, 299, 313, 314, 315, 316, 323, 351, 364, 365, 366, 428, 450, 451, 456
Molé, Marijan 64, 81, 234, 241, 249
Monchi-Zadeh, Davoud 501
mongolen u.ä. 41, 48, 269, 301, 324, 349, 355, 407, 420, 488, 512
Monroe, James T. 302
Montet, Edouard 415
Montreal 20
Morón 470
Morton, A. H. 462
Moser, Reinhard-Johannes 48
Moses 161, 258, 314, 349, 451
mrabṭīn 457
Mu'āḏ 127
Mu'āḏ b. Ǧabal 127, 226
mu'āḏiyya 169
mu'allafa qulūb 233
Mu'allākanal 373
mu'āraḍa 170
mu'arrif 85, 121, 234
Mu'ayyad, Ḥišmat(ullāh) 22, 36, 220, 396, 460
Mu'ayyad, Šams ud-dīn 517 nr 43
Mu'ayyad, ḫwāǧa Šams ud-dīn 460, 517 nr 58
Mu'ayyad Ay Aba 411
Mu'ayyad-i Dīwāna, ḫwāǧa 460, 517 nr 54
Mu'ayyad-i Mihna 517 nr 52
Mu'ayyad-i Mihna, ḫwāǧa Šams ud-dīn 459, 460, 517 nr 59
Mu'ayyad b. šayḫ ul-islām Munawwar b. Šams ud-dīn Mu'ayyad al-Abū-Sa'īdī, Šams ud-dīn 433, 463, 517 nr 45
Mu'ayyid ud-dīn 14
Mubārak 275
Mubārakšāh, Faḫr ud-dīn 323, 511
muḏakkir 233, 234
Mudarris-i Raḍawī 150
s. Sanā'ī (herausgeber der *Ḥadīqa*, des *Dīwāns*, der *Maṯnawīhā*)
muḍṭarr 97
Mufaḍḍal b. Abī Sa'īd Faḍlallāh, Abū l-Baqā' 384, 390, 423, 458, 517 nr 6, 519
Mufḍil 384
Mufliḥ 275
muǧāhadat 37
Muǧāhid 260
muǧarrad, muǧarradāna 499, 506
muǧāwirān 442
muḍṭarr 156
muġūl 493
Muḥaddiṯ, Ǧalāl ad-dīn al-Ḥusaynī al-Urmawī 30, 312, 331, 461
Muḥaddiṯ Qummī 235, 237, 243
muhāǧirūn 366
muḫālafat-i nafs 37
Muhallabī, Ḥasan b. Muḥammad 302
Muḥammad (namensformen) 322, 323
Muḥammad, Muhammed (profet) s. Mohammed (profet)
Muḥammad, ḥāǧib 333, 334
Muḥammad, ispahbaḏ Abū Ǧa'far (bāwandide) 433
Muḥammad b. 'Abdalkarīm, Abū l-Faḍl 401
Muḥammad b. 'Abdallāh (Ibn Tūmart) 365
Muḥammad b. 'Abdallāh al-Ǧuwaynī (falsch) 389
Muḥammad b. 'Abdarraḥmān b. Yūsuf b. Saḫlūl al-Ḥalabī 463
Muḥammad b. 'Abdarrazzāq b. 'Abdalwahhāb Ibn Sukayna, Quṭb ad-dīn 379
Muḥammad b. 'Abdussalām, Awḥad uṭ-ṭā'ifa 406, 407
Muḥammad b. Abī l-Barakāt Muḥammad b. Abī l-Fatḥ Ṭāhir, Abū l-Makārim 517 nr 30, 521
Muḥammad b. Abī l-Barakāt Mūsā b. Abī l-Futūḥ 517 nr 50
Muḥammad b. Abī l-Faḍā'il 'Abdalmun'im b. Abī l-Barakāt Muḥammad b. Ṭāhir b. Sa'īd, Abū l-Barakāt 409, 462, 468, 517 nr 39, 522
Muḥammad b. Abī l-Fatḥ Ṭāhir b. Abī Ṭāhir Sa'īd, Abū l-Barakāt 401, 402, 517 nr 23, 521
Muḥammad b. Abī l-Futūḥ Mas'ūd al-'Āmirī s. 'Āmirī, Muḥammad b. Abī l-Futūḥ Mas'ūd

Muḥammad Ibn Abī Ǧamra 10, 387
Muḥammad b. Abī l-'Izz al-Muwaffaq b. Abī Ṭāhir Sa'īd, Abū Bakr 401, 402, 517 nr 25, 521
Muḥammad b. Abī l-Makārim Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭāhir b. Sa'īd b. Faḍlallāh al-Mīhanī 409, 517 nr 38, 522
Muḥammad Aḥmad 365
Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abdal'azīz b. 'Abdallāh b. al-Faḍl al-Hāšimī, 'Imād ad-dīn 463
Muḥammad b. Aḥmad, Abū l-Muṭahhar al-Azdī 449
Muḥammad-i Bā Kālanǧār, Ǧamāl ud-dīn 240
Muḥammad Bāqir 322
Muḥammad-i Bū l-'Abbās 205
Muḥammad b. al-Faḍl b. al-Faḍl aš-Šayḫī, Abū l-Makārim s. Šayḫī
Muḥammad b. Ǧāmi' 475
Muḥammad-i Ġaznawī, Sadīd ud-dīn 22, 36
Muḥammad b. al-Ḥasan (as-Saraḫsī) 42
Muḥammad Ibrāhīm Ḫān 465
Muḥammad b. Ibrāhīm (grossvater Abū Sa'īds) 517 nr 2, 519
Muḥammad b. 'Inān 470
Muḥammad b. Isḥāq b. Ḫuzayma, Abū Bakr 307, 308
Muḥammad b. Isḥāq b. Maḥmašāḏ, Abū Bakr 322
Muḥammad Kurd 'Alī 304
Muḥammad b. Maḥmūd-i Marwurrōḏī, Waḥīd ud-dīn 408
Muḥammad b. Manṣūr an-Nasawī al-al-Ḫuwārizmī, 'amīd Ḫurāsān, Abū Sa'īd 334
Muḥammad al-Ma'ṣūm b. Muḥammad 280
Muḥammad b. Muḥammad ar-Rāfi'ī al-Ǧāǧarmī, ḥāǧǧī 20, 459
Muḥammad b. Muḥammad b. Ibrāhīm (angeblicher vater Abū Sa'īds) 519
Muḥammad b. al-Munawwar s. Ibn-i Munawwar
Muḥammad b. al-Munkadir 205
Muḥammad b. Muṭahhar b. Aḥmad-i Ǧām 31, 215, 243, 268, 310, 311, 389, 402, 428, 459, 519, 521
Muḥammad b. al-Muwaffaq s. Muḥammad b. Abī l-'Izz al-Muwaffaq
Muḥammad b. Naṣr 324
Muḥammad b. Naṣr, Abū l-Fatḥ 6
Muḥammad an-Nassāǧ 34
Muḥammad b. Nūr ad-dīn Munawwar b. Abī Sa'd As'ad s. Ibn-i Munawwar
Muḥammad Rašīd Riḍā 72
Muḥammad-i Sa'īd, Mullā 445
Muḥammad-i Šaybānī Ḫān 188
Muḥammad b. Ṭūlūn 237, 408, 502
Muḥammad b. 'Umar 302
Muḥammad b. Wāsi' 152
Muḥammad b. Yaḥyā b. Manṣūr an-Naysābūrī, Abū Sa'd 404
Muḥammad b. Yūsuf al-Iṣfahānī 3
Muḥammadšāḏ 323
Muḥaqqiq-i Tirmiḏī, Sayyid Burhān ud-dīn 9, 261, 416
Muḥaqqiq, Mahdī 426
s. auch Mohaghegh
muḥaqqiqān 10
muḥarramāt 482
Muḥarramov 250
Muḥarrimī, Ǧamāl ad-dīn Abū l-Ḥasan 'Alī b. Yaḥyā b. al-Muḥarrimī 247
Muḥāsibī 5, 6, 113, 135, 141, 146, 151, 153, 156, 159, 206, 236, 284, 285, 287, 293, 470, 502
muḥāsibiyān 169
muḥibb u.ä. 337, 338, 359, 360
Muḥibbī, Muḥammad 242, 273
Muhtadī 356
muḥtasib 228
Mu'īn, Muḥammad 40, 56, 143, 153, 267, 270, 331
Mu'izz ad-dawla (bōyide) 46
Mu'izz ud-dīn Muḥammad b. Sām (ġōride) 408
Mu'izzī 331
mukaddūn 500
mulḥid 501
mulk al-mulk 168

Mullā Šāh-i Badaḫšānī 115, 445, 481, 492-494
Mullāzāda 324
Müller, August 27
Müller, F.W.K. 303
Müller, Hildegard 452
Multān 440, 505, 509
mulūk-i aṭrāf 335
mu'miniden 397
Mumšād 322
Munağğid, Ṣalāḥ ad-dīn 47, 245, 302
Munāwī 159, 387, 415
Munāzil al-Minqarī 252
Munawwar b. Abī Sa'd As'ad b. Abī Ṭāhir Sa'īd, Nūr ad-dīn 401, 402, 403, 517 nr 27, 521
Munawwar b. Abī Sa'īd (oder Abī Sa'd oder Abī As'ad) b. al-Munawwar 517 nr 42, 522, 523
Munawwar b. Šams ad-dīn Mu'ayyad, Šayḫ ul-islām 517 nr 44
munbasiṭ s. inbisāṭ
München 379
Müneccimbaşı 322
munfaridīn (nicht mufarridīn oder mufridīn) 147
Mu'nis, Ḥusayn 300
Munlāzāda 298
muntasib, müntesib 338
Munzawī, Aḥmad 20, 113
muqaddam, muqaddamāt 342, 352 398, 436, 445
Muqātil 75
muqayyidāt 510
muqri', muqrī, muqriyān 230, 231, 232, 233, 245, 262, 361, 386, 392
murābiṭ, murābiṭūn 305, 457
murāqaba(t) 37, 116, 120, 207, 516
muraqqa' 357, 359
murğı'a 150, 169, 173
murīd, murīdān, murīdtar 338, 343, 371, 384, 445
murīden 266, 351
Mūriyānī 329, 330
Mursī, Abū l-'Abbās 10, 181, 474
Murta'iš 8, 131, 132, 141
Murwārīd, 'Abdullāh 460
Mūsā, Šaraf ad-dīn 461
Mūsā b. Abī l-Futūḥ b. Abī Sa'd (oder Abī Sa'īd), Abū l-Barakāt 517 nr 49
Mūsā b. 'Imrān b. Muḥammad b. Ismā'īl al-Anṣārī, Abū l-Muẓaffar 47, 58
muṣāhara 444
Muslim (: *Ṣaḥīḥ*) 82, 207, 374
Muṣṭafā, Muḥammad 237
Muṣṭafā Pascha, Qoğa 455
Mustamlī 188, 312, 366
Mustanṣir 378
Musta'ṣim 356, 378
mustawfī 333
Mu'ta 411
muta'addī 278
Muṭahhar b. Abī Sa'īd Faḍlallāh, Abū 'Alī 385, 390, 517 nr 10, 519
mu'taqid 337
mu'tazila, mu'tazilitisch, mu'taziliten 65, 66, 153, 157, 169, 206, 314, 320, 323, 444
Muttaqī, 'Alī b. Ḥusām ad-dīn 445
Muṭṭawwi'ī, Sahl b. Salama al-Anṣārī 301
muwāfaqat 37
Muwaffaq (reichsverweser) 320
Muwaffaq b. Abī Ṭāhir Sa'īd b. Abī Sa'īd Faḍlallāh, Abū l-'Izz 390, 401, 423, 517 nr 19, 520
muwaḥḥid, muwaḥḥidūn 127, 366
Muwaḥḥid, Muḥammad 'Alī 31, 311
muwallahūn 512
Muẓaffar, Ṣadr ad-dīn 14
Muẓaffar s. Nōqānī, Abū Aḥmad Muẓaffar
Muẓaffar b. Abī Sa'īd Faḍlallāh, Abū l-Wafā' 384, 385, 390, 423, 517 nr 8, 519
Muzayyin 1, 9
muzd-i qadam 380

Nabhānī, Yūsuf b. Ismā'īl 146, 387
nabīḏ 267
nabīra 389, 520, 523
Nābulusī, 'Abdalġanī 218
nadāmat 514, 516
naḏr 266

nā-ēmin 326
nafas 108
Nafīsī, Sa'īd 6, 40, 49, 208, 212, 252, 280, 319, 324, 329, 341, 376, 384, 401, 421, 433, 458, 460, 462, 463, 468, 492, 496, 520, 521, 523, 524, 525
nafs 154, 215
Nağaf 265
Nagel, Tilman 365
Naǧǧār, Abū l-Ḥasan 32, 55, 294, 298
Naǧīḥ 275
Nağmī, Muḥammad al-Ḫurāsānī 248, 469
Nağrān 313
Naḫǧuwān 234
nahmār burūtaš rī 209
Nahrağūrī, Abū Ya'qūb 139, 297
Naḫšab 40
Naḫšabī, Abū Turāb 296, 297, 304
nā'ib 441, 446
namāz-i 'uššāq 254
naqīb 441, 444, 452
naqšband 492
Naqšband, Bahā' ud-dīn 46, 247, 445
naqšbandī, naqšbandiyya 57, 81, 301, 321, 492, 510
na-rawad mīḫ-i āhanīn... 217
Nasā 27, 44, 45, 224, 308, 368, 385, 386, 411, 426, 443, 444, 447
nasab 66
Nasafī, 'Azīz 64
Nasā'ī, 'Umar 447
nasīb 226
naṣīb 469
Nāṣiḥ ud-dīn (Abū) Muḥammad b. x. b. Abī Sa'd As'ad 401, 517 nr 36, 521, 522
nāsik 470
Nāṣir (chalife) 276, 355, 374, 377, 379, 512
Nāṣir (mamlūke) 505
Nāṣir b. Abī Sa'īd Faḍlallāh, Abū l-'Alā' 385, 390, 458, 517 nr 9, 519
Nāṣir ad-dawla Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Ibrāhīm 307
Nāṣir ad-dīn Abū Naṣr, ḫwāǧa 460, 517 nr 61
Nāṣir-i Ḫusraw 143, 282, 283, 424, 426
Nasr, Seyyed Hossein 499
Naṣr b. Aḥmad II 103
Naṣr b. Aḥmad-i Ǧām, Burhān ud-dīn 396
Naṣr b. 'Alī 324
Naṣrābāḏī, Abū l-Qāsim Ibrāhīm 216
Naṣrābādī, Muḥammad Ṭāhir 509
Naṣrullāh-i Munšī, Abū l-Ma'ālī 100, 364
Nasser Ben Achmed 103
nawāḥī 436
Nawā'ī, 'Abdulḥusayn 396, 412, 435, 458, 460, 461, 505, 523
Nawā'ī, Mīr Niẓām ud-dīn 'Alī Šīr 523
Nawawī 41, 214
nāwāyist 97
Nawqānī, Abū Bakr Muḥammad b. Bakr aṭ-Ṭūsī 58
Nāyīn 508
Nayšābūr 39
Nayyāl, Muḥammad al-Buhlī 231
naẓar 16
Németh, J. 349
Nēšābūr sehr häufig
Nēšābūrī, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Manṣūr 382
Nēšāpūr 39
nestorianer 312, 348
Netice-i Cân 509, 514, 516
Neubauer, Eckhard 260
Nicholson, Reynold Alleyne 9, 19, 21, 22, 39, 45, 47, 51, 52, 59, 70, 72, 84, 93, 110, 114, 198, 199, 203, 212, 252, 259, 286, 291, 310, 312, 333, 359, 398, 508
s. »Bibliografische hilfen«:
Ğullābī: *Kašf ul-maḥǧūb*
Luma'
Maṯnawī
Taḏkirat ul-awliyā

Nihāwandī, Abū l-'Abbās 306, 444
nihāyat 37
Ni'ma 275
Ni'ma aṣ-Ṣafadī 264
ni'mat 133
Ni'matullāh-i Walī 22, 166, 191, 192, 305, 321, 396, 416, 462, 491, 492
ni'matullāhiyya 351, 490-492, 494
Nimrod 112
Nišābūr 39
nišāndan 372
nisbat 66
Nischapur 39
niyābat-i tawliyat 461
niyāz 122, 123, 210
niyyat 37
Niẓām ul-mulk 33, 59, 331, 332, 333, 346, 366, 373, 399, 401, 449, 524, 525
Niẓām'ališāh 22
Niẓāmī 47, 250, 381, 382, 493, 500
Niẓāmiyya 373, 378, 525
Niẓámu'd-Dín, Muḥammad 330, 333
Noah 16
noche oscura 474
Nöldeke, Theodor 40, 312, 322, 337
Nōqān 58, 117, 217, 350, 363, 418
Nōqānī, Abū Aḥmad Muẓaffar b. Aḥmad b. Ḥamdān 23, 85, 217, 218, 363, 419
Nōqānī, Abū Bakr 58
Nōqānī, Muḥammad-i 'Ārif 58
Nordafrika 5, 65, 206, 258, 265, 272, 298, 354, 366, 410, 415, 456, 457
Norden, Eduard 450
Norris, H. T. 457
Nostre-Dame 256
Nubāḏān 299
Nufayl b. Ḥabīb 46
Nu'mān b. Muḥammad, al-Qāḍī 376
Nu'māniyya 251
nuqṭawiyān yā pasīḫāniyān 499
Nūr ad-dīn al-Munawwar s. Munawwar b. Abī Sa'd As'ad
Nūr'alīšāh 22, 321, 491, 492
Nūrbaḫš, Ǧawād 20, 22, 153, 166, 192, 255, 321, 491
Nūrī, Abū l-Ḥusayn 3, 4, 7, 8, 17, 189, 277, 320
Nūrī, Laṭīf ud-dīn 397
nusk 302
Nuwayrī, Muḥammad b. Qāsim 135, 160, 224, 227, 252, 284, 286, 299
nuwwāb 61, 230
Nwyia, Paul 3, 12, 14, 123, 125, 146, 165, 189, 199, 235, 278, 314, 472, 474, 477
Nyberg, H. S. 152, 273

Oberägypten 247, 300, 397
O'Brien, Donald B. Cruise 266, 351
-ōn > -ūn 39, 274
Oran 155
Origenes 451
osmanen, osmanisch 246, 301, 502
Ostiran 47
Ott, Ursula 39, 280, 460
Oxus, Oxos 40, 484
-ōya, -ōy, -ōh, -ō 322
özbeken 188, 460
Özdemir, Hasan 502

Pahlawān Darwīš Muḥammad(-i) Abū Sa'īd 458, 524
pāk 337
Pakistan 508, 510
palās 515
Palästina 242, 302, 303
Panǧdih 407
pāra 53
paranda 411
parhēzgārī 116
Pārsī, Bū Muslim s. Fāris b. Ġālib al-Fārisī, Abū Muslim
Parwāna 220
Parwīzī, Šams ud-dīn 351
Parysatis 275
Pathé, Marie-Blanche 301
Paulus 235, 382
Pedersen, Johannes 45, 121, 181, 182, 186, 247, 349, 351
s. »Bibliografische hilfen«: Sulamī: *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*
Pellat, Charles 165, 169, 237
Pérès, Henri 245
Persepolitana 265

pēšwā 402
pindār 71
pindāšt 71, 82
pīr oft
pīr : »der zweite pīr« 455, 507
pīr-murīd 365, 445
pīr-i ṣuḥbat 359
pīrāhan 510
Polykrates 485
Pōšang-i Harē 291, 413
Pōšangān 117, 219, 291
Pōšangī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Aḥmad 307
pradakṣinā 203
Pretzl, Otto 498
Pritsak, Omeljan 324
Prüfer, Curt 203
Pūr-Dāwūd, Ibrāhīm 268
Pūrānī, Ǧalāl ud-dīn Abū Yazīd 327
pušt 396, 463

qabḍ 108, 118, 185, 190, 208, 474, 487, 490
qabḍ-i bašariyyat 208
qābiḍ 475, 487
Qābis 467
Qābisī 467
Qābūs b. Wušmgīr 27
qadamgāh 307, 411
qadariyya 76
qadariyya, qadariten 150, 153, 169
qāḍī 336
Qāḍī, Wadād 376
qaḍīb 235
Qaḍīb al-bān al-Mawṣilī 272
qādiriyya, qādirī 352, 438, 440, 481, 492, 494, 510
Qaffāl, Abū Bakr ʿAbdallāh b. Aḥmad 41, 49, 50, 53, 324
qāǧārisch 465
qahr 486, 489
qahriyyāt 471
qaḥṭ-i ḫuḏāy 393
Qaḥṭabī, Abū Bakr 483
Qāʾim (chalife) 370, 372
qalandar, qalandarī, qalandariyya 269, 299, 383, 494-516
qalandarāna wa muǧarradāna 499
Qalqašandī, Karīm ad-dīn 501
qanāʿat 514, 515
Qandīl, Isʿād ʿAbdalhādī 20
Qanšāyirī, Abū l-ʿAbbās 290
Qānṣūh as-Sulṭān al-Ġawrī 268
Qaʿqāʿī 466
qarā ḫiṭāy 392
Qara Qum 40, 70
Qara Tīkān 40
Qaraburun 301
Qarāfa 235, 355, 417
Qarāfī, Abū l-Ḥusayn 14
qarāḫāniden 323, 324, 406
qarandal, qarandaliyya qarandarī 501
qāriʾ, qārī, qāriyān 230, 231, 233, 234
Qāriʾ, Abū l-Ḥasan 231
Qarīb, Yaḥyā 367
qarmaṭen 46
qarrāʾ, qarrāyān, qarrāʾī 230, 233
Qāšān 501
Qāsim-i anwār 201, 272, 421, 492
Qāsim b. Muḥammad b. Muḥammad 353
Qāsim-i Tabrēzī 201
Qāsim b. Zalzal 223
Qāsimī, Ǧamāl ad-dīn Muḥammad b. Saʿīd 265
qāṣir 278
qāsiya qulūb 233
Qaṣrī, Abū Bakr 74
Qaṣṣāb, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad 31, 36, 44, 45, 46, 52, 56, 62, 66, 90, 91, 97, 115, 148, 192, 306, 356, 360, 411, 414, 419, 428
Qaṣṣāb, Abū Ǧaʿfar 301
Qaṣṣāb-i Āmulī, Muḥammad 5, 419, 442
Qaštālī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm 229, 502
Qaswar(a) 323
Qaṭanānī, al-Ḥasan 512
qawl 244
qawm 309, 408
Qāwurd 465
qawwāl 232, 234
Qāyin 48, 114, 252
Qaymāz, emir 377

Qayrawān 230, 238, 243, 426
Qayṣariyya s. Kayseri
Qazi, N. B. G. 509
Qazwīn 30, 363, 389, 391, 402, 409, 421, 462, 521, 522, 523
Qazwīnī, Muḥammad 15, 40, 51, 55, 331, 401, 407, 525
s. »Bibliografische hilfen«: *Šadd al-izār*
Qazwīnī, Zakariyyā 104, 429
qillat al-mubālāh 498
Qinā 397
Qinā'ī, Abū Yaḥyā 397
qıpčaqen 251
qirā'a bi-l-alḥān 230
Qirmīsīnī, Ibrāhīm b. Šaybān 8
Qirmīsīnī, Muẓaffar 106
qiṣar al-amal 119
Qišmīr 501
qiṣṣat al-fa'ra 22
qiṭ'a 245
Qubād 267
Qūčān 368, 466
qufṣ 465
Quhistān u.ä. 372, 416, 510
Qum 40, 67, 307, 461
Qumī, Qāżī Aḥmad 397, 444
Qummī, Ḥasan 40, 67, 307
Qummī, Ḥasan b. 'Alī 40, 67, 307
qunūt 67
Qurašī, al-Faḍl b. Ǧa'far 306
qurayšit 66
qurb 37
qurrā', qurrāyān, qurrā'ī 230, 233
Qurṭubī, Abū l-Faḍl 246
Qušayrī, 'Abdalkarīm sehr häufig; einige stellen: 5, 8, 13, 18, 22, 33, 34, 44, 52, 54, 56, 57, 58, 74, 78, 85, 87, 102, 103, 107, 108, 113, 115, 129, 134, 135, 136, 152, 185, 186, 190, 191, 199, 200, 205, 215, 216, 222, 223, 224, 225, 228, 229, 263, 278, 330, 331, 341, 349, 355, 357, 359, 360, 364, 382, 385, 412, 421, 422, 433, 444, 466, 470, 483
Qušmahān (sic) 501
quṭb 398, 441, 448
quṭb as-surūr 267
-rā 97
Rab'-i Rašīdī 465
Rabāḥ 275
Rabāḥ b. 'Amr s. Riyāḥ b. 'Amr
rabb ḥāl 168
Rābi'a al-'Adawiyya 53, 164, 203, 315, 354
Rabī'ī 364, 450
Raḍī ud-dīn Aḥmad b. Ǧalāl ud-dīn-i Ǧāmī 461
Rāḍiya s. Umm ar-Riḍā Rāḍiya
Rādkān 433
Radtke, Bernd 168, 238
Rāfi'ī, Abū l-Faḍl Muḥammad b. 'Abdalkarīm 31, 521
Rāfi'ī, Abū l-Qāsim 'Abdalkarīm b. Muḥammad 30, 31, 42, 389, 390, 391, 401, 402, 409, 462, 520, 521, 522, 523, 525
Rāfi'ī Ǧāǧarmī s. Muḥammad b. Muḥammad ar-Rāfi'ī
Rafīqān 333
raǧā' 37, 148
Raǧā' 275
Raǧā'ī, Aḥmad 'Alī 188, 312, 464, 502, 512
Rāġib Iṣbahānī 315
raġima anfu Abī d-Dardā'/Abī Ḏarr 198
rāḥa(t) 111, 125, 130, 137, 281, 282, 283, 474, 484, 493
Rāḥatī 275
Raḥba 374, 419
Raḥḥāl, Sīdī 410, 443
Rāhibān 341
raḥmāniyya 242, 351, 452, 453
raḥmat 25
Raḫšamīṯan 40
Raḫušmīṯan 40
ra'īs 335, 406, 436
ra'īs ar-ru'asā' 374
Ramaḍānī, Muḥammad 330
Rāmēṯan 41
Rāmīṯan 40
Rāmīṯana 40
Ramla 301, 302, 303, 304, 397
rāqaba s. murāqaba
Raqāšī, al-Faḍl 169

Raqāšī, al-Faḍl b. 'Īsā 169
Raqāšī, Yazīd 165, 169
raqīb 127
raqāšiyya 169
Raqqām 8
Raqqī, Ibrāhīm b. Dāwūd al-Qaṣṣār 323
Rāsibī, Abū Bakr b. Qawām 339
Rāšid (chalife) 224
Rašīd ud-dīn Abū Bakr 367, 368, 463, 524
Rašīd ud-dīn Faḍlullāh b. Abī l-Ḫayr 301, 459, 464, 465
Rašīdī 500, 501, 504
rasūl 215
Raw'a 275
rawāfiḍ, rāfiḍī, rāfiḍiten 66, 151
rawanda 156
Rāwandī 39
Rāwandī, Muḥammad b. 'Alī b. Sulaymān (: *Rāḥat uṣ-ṣudūr*) 267, 328, 330, 404
Rawaqī, Rāwaqī 308
Rawḍa 247
rawḥ s. rāḥa(t)
Rawḥ, Rawḥa, Rawḥak 275
rāwiya 430, 431
Rawnaq'alīšāh 22, 452
Rawšan, Muḥammad 30, 51, 230
rawwādiden 322
Ray 40, 47, 48, 49, 65, 167, 172, 262, 308, 312, 337, 462
Rayyānī 330
Rāzī, 'Abdulǧalīl b. Abī l-Ḥusayn al-Qazwīnī 65, 312
Rāzī, Abū 'Abdallāh al-Ḥusayn b. Aḥmad b. Ǧa'far 116, 117
Rāzī, Abū Bakr (Rhazes) 282, 283
Rāzī, Faḫr ad-dīn 75, 140, 408
Rāzī, Yaḥyā b. Mu'āḏ s. Yaḥyā b. Mu'āḏ ar-Rāzī
Rāzī, Yūsuf b. al-Ḥusayn 94, 105, 107, 124, 161
Reinert, Benedikt 3, 106
Rescher, O. 415
révolution maraboutique 457
ribāṭ, rubuṭ 303-312, 356, 372, 379
ribāṭ Abī Sa'd 377
ribāṭ al-Aḫlāṭiyya 378
ribāṭ Banafša 356
ribāṭ al-Basṭāmī 401, 462, 468, 522
ribāṭ Bint at-Tāǧ 356
ribāṭ dār al-falak 356
ribāṭ dār aš-Šaṭṭ 356
ribaṭ, ad-Dūrī 356
ribāṭ Fāṭima bt. al-Ḥusayn ar-Rāzī 356
ribāṭ al-ḫalīfa 402, 462
ribāṭ Ibn as-Sawdā' 356
ribāṭ-i kuhan 431
ribāṭ al-Marzubāniyya 378
ribāṭ šayḫ aš-šuyūḫ (= ribāṭ Abī Sa'd) 373, 374, 376, 378, 379, 463
s. auch šayḫ aš-šuyūḫ
ribāṭ Suhrahīza 409
ribāṭ aẓ-Ẓāhiriyya 352
ribāṭ az-Zumurrud 378
Ribera Tarrago, J. 173
Rickmans, G. 171
riḍā 37, 129
Riḍā Qulī Ḫān-i Hidāyat 465, 513
Riḍāwandī 402
Rieu 379
Rīf 269, 338
Rifā'ī, Aḥmad 16, 43, 240, 269, 366, 396, 415, 416, 452, 483, 484, 512
Rifā'ī, 'Izz ad-dīn Aḥmad aṣ-Ṣayyād 16, 43, 240, 264, 366, 441, 483, 484, 512
Rifā'ī, Muḥammad Abū l-Hudā Afandī aṣ-Ṣayyādī 16, 264, 265, 483
rifā'iyya 240, 264, 299, 351, 354, 438, 440, 441, 483, 512
rifq 279
Ringgren, Helmer 152
Rinn, Louis 259, 265, 352, 354, 439, 443, 452, 453
Ritter, Hellmut 19, 22, 39, 89, 94, 111, 141, 213, 250, 257, 258, 261, 276, 338, 339, 412, 414, 464, 478, 495, 496, 500, 501, 506
Rīwandī 39
riwāq 82, 432
riyāḍa(t) 480, 514
Riyāḥ b. 'Amr al-Qaysī 14, 303
Riyāḥī, Ibrāhīm 481
Riyāḥī, Muḥammad Amīn 262, 499

Riyāmīṯan 40
Robson, James 234, 242
Rōḏakī 283
Roemer, Hans Robert 40, 212, 422, 460, 523, 524
Rogers, J. M. 303
Röhrborn, Klaus-Michael 462
Ronda 235, 472, 477
Rōqānī 329
Rose, H. A. 501
Rosenthal, Franz 268, 508
Ross, E. Denison s. Uluġḫānī
Rouseau, Jean-Jacques 257
rōzana 286
Rōzbihān 223
Rōzbihān-i Baqlī 32, 87, 148, 153, 253, 255, 453, 461
Rōzbihān-i Ṯānī 233, 376
rōzgār 215
Rūbāhī, Abū l-Qāsim 360, 422, 444
rubūbiyya 76
Rückert, Friedrich 46, 102, 103, 217, 287
Rūd-i Mihna 39
Rūḏbārī, Abū 'Abdallāh Aḥmad b. 'Aṭā' 12, 185, 190, 297
Rūḏbārī, Abū 'Alī 6, 7, 149, 190, 296
rūḥ 9
rūḥāniyyat 451
ruḫaṣ 157
ruḫṣa 164
Rukn ud-dīn-i Šīrāzī, Bābā 230
Ruknzāda-Ādamiyyat, Muḥammad Ḥusayn 501
Rūm s. abdālān-i Rūm
Russland 41
russisch s. Āḏarbāyǧān, Turkmenistan
Rustam-i Hamadānī, Bābā 515
Ruwaym 7, 8, 12, 16, 93, 293
Rūyānī 227
ru'yat 11, 516
Ruzayq 298
Rypka, Jan 212, 500

Ṣābandī 402
šābāš 247
šābāṭī 420
šabbāba 213, 469
Šabbōy 210, 345, 429
Šabbuwī (Šabbō'ī, Šabbōyī), Abū 'Alī Muḥammad b. 'Umar 53, 209, 210, 345, 429
ṣabr 37, 77
sabukrūḥī 136
Ṣābūnī, Abū Bakr 121, 122
Ṣābūnī, Abū 'Uṯmān Ismā'īl b. 'Abdarraḥmān 49, 87, 121, 244, 278, 381
Sabzawār 301
Sachau, Eduard 46, 246, 251, 303
Sacy, S. de 501
Sa'd b. Abī Sa'd As'ad b. Abī Ṭāhir Sa'īd, Kamāl ad-dīn Abū Sa'īd 389, 399, 401, 402, 517 nr 26, 521
Sa'd b. Zangī 14, 332
Ṣadaqa, Zayn ud-dīn 353
šādḫwārī 136
šāḏī, šādīhā 139, 485
Šāḏī 275
Sa'dī 205, 217, 245, 286, 287, 499
Šāḏilī, Abū l-Ḥasan 270, 397, 415, 440, 470, 472, 474, 475, 476, 480, 487
šāḏilī, šāḏiliyya 242, 243, 272, 280, 352, 415, 439, 440, 470-481
Ṣadr ud-dīn Sulṭān Ibrāhīm-i Amīnī b. Mīrak Ǧalāl ud-dīn Qāsim, Amīr 485, 524
Ṣadrā, Mullā 243
Ṣafā, Ḏabīḥullāh 19, 20, 225, 322, 328, 349, 426, 495
s. »Bibliografische hilfen«: *Asrār ut-tawḥīd*
Ṣafad 264
Ṣafadī, Ḫalīl b. Aybak 322, 404, 512
Safālaqān, Safāla'ān 385
ṣafawiden u.ä. 301, 327, 397, 444, 460, 462, 466, 509
Safī 299
Ṣafī ud-dīn-i Ardabēlī/al-Ardabīlī 205, 396, 397, 439, 444, 462
Šāfi'ī 196, 201, 229, 235, 271, 407
šāfi'iten u.ä. 41, 49, 52, 53, 57, 58, 65, 66, 181, 213, 227, 238, 294, 307,

311, 312, 323, 334, 335, 356, 404, 407, 408, 444
safīr 215
saǧǧāda-nišīn 460
Saǧǧādī 500
Šāh Čirāġ 462
Šāh Kirmānī 167, 169, 183, 427
Šāh-i Mēhana 39, 274
Sahara 301
Saḫāwī 187, 233, 239, 500
ṣāḥib-dīwān, ṣāḥib-dīwānān, ṣāḥib-dīwānī 262
ṣāḥib ul-maḫzan 371
ṣāḥib-mātamī 262
ṣaḥiba 372
Šahīd-i Balḫī 283
šahīd al-qur'ān 197
Sahl s. Tustarī, Sahl b. 'Abdallāh
Sahlagī, Sahlakī 31, 63, 186, 192, 207, 271, 277, 297, 305, 320, 376, 389, 451, 502
sahliyān 169
Saḥnūn 300, 502
Šahrastānī 163, 169
Šahrazūrī 499
Šahristāna 444
Sa'īd b. Abī Sa'īd Faḍlallāh, Abū Ṭāhir s. Abū Ṭāhir Sa'īd b. Abī Sa'īd Faḍlallāh
Sa'īd b. Ismā'īl b. Alī b. 'Abbās 466, 525
Ṣā'id b. Muḥammad, Abū l-'Alā', qāḍī 66, 85, 322
Sa'īda 54, 355
Sa'īdī, 'Abbās 411
sā'iḥūn 299
Ṣā'ina 350
Šākirī, Ramaḍān'alī 466
Sakkāk, Abū Bakr 246
Salā 475
Saladin 304
ṣalāh 'alā n-nabī 265
salāma 11
Sālār-i Bōžgān 330
ṣalawāt 68, 515
Salāwī, Abū l-'Abbās Aḥmad b. Ḫalīl an-Naṣirī 253
Sālbih, Abū l-Ḥusayn b. 306, 376
Salǧūqī, Fikrī 32, 55, 255, 327, 396, 409, 498
s. »Bibliografische hilfen«: *Maqāmāt-i Šayḫ ul-islām*
Ṣāliḥ, al-Malik (ayyūbide) 508
Ṣāliḥ, al-Malik (fāṭimidischer wesir) 216
Ṣāliḥ b. 'Abdalkarīm 165
ṣāliḥūn 327
sālik 156
sālimiyya 74, 75
Salomo 112, 179, 180, 492
samā' 31, 107, 199, 213-266, 269, 273, 289, 292, 299, 304, 323, 338, 353, 357, 358, 377, 378, 387, 392, 445, 469, 485
Ṣamad 440
Ṣamād 440
Ṣamādī, Ṣāliḥ b. 'Īsā 440
ṣamādiyya 242, 440
Samak-i 'Ayyār 353
Sam'ānī, Abū Sa'd 'Abdalkarīm 1, 20, 39, 40, 41, 44, 47, 55, 56, 57, 58, 238, 288, 303, 305, 308, 311, 312, 321, 322, 355, 389, 390, 391, 402, 404, 405, 406, 409, 421, 434, 436, 458, 459, 509, 519, 522, 525
sāmāniden, sāmānidisch 22, 307, 335
Samanqān 27
Samarqand 34, 40, 49, 311, 312, 321, 324, 416
Samarqandī, Abū l-Qāsim Isḥāq b. Muḥammad al-Ḥakīm 172
Sāmarrā' 67, 237
Sāmarrā'ī, Qāsim 320
Samhūdī 356
Šamīhan 40
Šāmīna 39, 274
Sāmirī 235
Sammān, Muḥammad 475
Samnūn 7, 186, 192, 316
Samqūn 506
Šams (frau) 355
Šams-i Tabrēzī 9, 10, 15, 52, 87, 108 114, 198, 200, 201, 231, 247, 248, 250, 254, 255, 263, 268, 308, 315, 411, 444, 486, 487, 489, 490, 510

Šams ul-ʿurafā 499
šamsī 327, 504
šamsiyān 504, 510, 512
San Juan de la Cruz 474
Sanāʾī 150, 172, 221, 222, 270, 364
Šanawī, Sanawī o.ä. 53, 345
Ṣandalī, ʿAlī 311
Sandūbī 150
Sanǧar 334, 402, 404, 405, 406, 433, 437
Sangīn, Mullā 445
Sanguinetti s. Ibn Baṭṭūṭa
ṣāniʿ 204
sanna 309, 429
Šannūfī, ʿAlī 227
sanūsiyya 338
Saqaṭī, Sarī 16, 103, 141, 142, 149, 278, 284, 297, 303
Šaqīq al-Balḫī 3, 7, 143, 146, 147, 149, 503
Šaqqān 27
Šaqqānī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad 58
sar-i bālāʾ-i rēg 286
sar-i ḥuǧra 286
Saraḫs 23, 25, 31, 33, 41, 42, 43, 46, 49, 50, 52, 59, 61, 62, 69, 70, 121, 202, 203, 216, 289, 292, 293, 308, 325, 328, 361, 368, 381, 399, 400, 402, 406, 409, 411, 414, 419, 420, 421, 422, 426, 436, 444, 447, 454, 459, 460, 463, 525
Saraḫsī, ʿAbdaṣṣamad b. al-Ḥusayn (Ḥasan) al-Qalānisī (?) aṣ-Ṣūfī 89, 93, 367
Saraḫsī, ʿAbdaṣṣamad b. Muḥammad aṣ-Ṣūfī 93, 367
Saraḫsī, Abū Bakr Muḥammad al-Wāʿiẓ 89, 261
Saraḫsī, Abū l-Faḍl(-i) Ḥasan s. Abū l-Faḍl(-i) Ḥasan
Šāraḫt 416
Šaʿrānī 10, 43, 198, 239, 265, 272, 320, 352, 387, 388, 415, 417, 452, 482
Sararzī, Muḥammad 72
Sarāwī, Sarawī 44, 308
sarāy 430, 453
sarāy-i ṣūfiyān 302
sarbadār 301
Sarčašma 411
Sardinien 467
Šarǧī 439
šarīʿa 74
Ṣarīfīnī, Ibrāhīm b. Muḥammad 29, 30, 47, 50, 55, 57, 58, 322, 368, 384, 385, 386, 387, 389, 423, 424, 444, 466, 519, 520, 525
Sarkalla 412
Šarmaġānī 21
Šarmaqānī 21
Šarqāwī 472
Sarrāǧ, Abū Naṣr 9, 12, 120, 157, 159, 168, 177, 185, 189, 215, 268, 298, 307, 314, 414, 498
sarūnhā 511
Šarwān, Šīrwān 344, 367, 368, 414, 426, 446, 447, 448, 449, 463
Šarwānī, Abū Naṣr 344, 345, 356, 360, 367, 426
sassaniden 382
šaṭḥ 483
Šaṭṭanawfī 215, 272, 343
šuṭṭār 230
Saul 272
Savignac 220
Sāwa 504
Sāwaǧī s. Sāwī
Saʿwāna al-Ubulliyya 354
Sāwī, Ǧamāl ud-dīn 299, 383, 502, 503, 504, 506, 507, 508, 509, 511
ṣawmaʿa, ṣawāmiʿ 305, 312, 348, 353, 394, 430
šawq 11, 124
šāwuš 441
Šaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥanafī 271
Šaybī, Kāmil Muṣṭafā 52, 84, 252, 503
Ṣaydalānī, Ǧaʿfar b. Muḥammad b. Ibrāhīm 339
Sayf b. Muḥammad b. Yaʿqūb al-Harawī 364
Sayf uẓ-Ẓafar b. al-Burhān (oder Nawbahārī) 379
Šayḫ Ǧām 421

šayḫ ul-islām als titel Abū Sa'd As'ads 399, 400, 520
šayḫ al-mašāyiḫ 376
šayḫ aš-šuyūḫ 5, 306, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 447, 463, 468
šayḫ at-ta'līm, šayḫ at-tarbiya 359
šayḫa 352, 355
Šayḫī, Abū l-Makārim Muḥammad b. al-Faḍl b. al-Faḍl 391, 517 nr 64, 523
šayḫzādagān 457
Sayyār 47
Sayyārī, 'Abdalwāḥid b. 'Alī 302, 443
Sayyārī, Abū l-'Abbās al-Qāsim 142, 256, 302, 427, 443
sayyāriyya 443
sayyid 66, 67, 410
sayyid-i ağall 58
sayyid aṭ-ṭā'ifa 448
Šayzarī 227
šaẓiyya 53
Schah Naßir 102, 103
schamanismus 512
Scheel, Helmuth 323
Schefer, Charles 425
Schepelern, Wilhelm 36
scherifen 327
Schiltberger, Hans 251
Schimmel, Annemarie 70, 94, 155, 492
s. »Bibliografische hilfen«: Daylamī: *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf*
Schneider, Max 469
Schulz, J. Ch. I. 103
Schweiz 220, 233
şeb-i 'arûs 261
şeb-i urs havuzu 261
Sehwan 508
Seif, Theodor 301
seldschuken u.ä. 33, 65, 88, 101, 148, 262, 263, 319, 321, 323, 325, 326-336, 355, 361, 370, 379, 404, 405, 406, 411, 465, 486
Selimmoschee 273
Sellheim, R. 420
Senegal 266, 351
šēr(a)kō 337
Serjeant, R. B. 48
Šērōya 337
Sevilla 355, 470
Sevim, Ali 361
Sezgin, Fuad 151, 288
Sháh Shaykh Jiú 327
Shukovski, Valentin 19, 20, 42, 333, 337, 523
s. »Bibliografische hilfen«:
Asrār ut-tawḥīd
Ḥālāt u suḫanān
Ğullābī: *Kašf ul-maḥǧūb*
šī'a, šī'iten, šī'itisch u.ä. 65, 66, 68, 113, 184, 227, 228, 237, 248, 249, 265, 285, 300, 301, 312, 323, 364, 438, 439, 441, 450, 452, 490, 502, 510, 524
Ši'ār, Ğa'far 99, 325
ṣibġa 128
Šiblī 4, 7, 8, 16, 45, 46, 52, 83, 84, 90, 114, 119, 141, 200, 252, 276, 315, 376, 451, 453, 484, 503
Sibṭ b. al-Ğawzī 361
Siddhi-Kûr 349
ṣiddīq 143, 179, 473
Ṣiddīq s. Abū Bakr
Ṣiddīqī, Muḥammad Zubayr 364
Sidi bel 'Abbès 415
ṣidq 12, 37, 78, 115, 122, 124, 125, 127, 146, 224, 225, 279
ṣifātī 5
šiḥna 336, 338, 436
Sikandar-šawkat 493
Sikatwārī Busnawī, 'Alī Dada 303
sikbā 113, 114
sikka 47
silsila 441, 524
sīm-kuš, sīm-kaš 500
Simnānī, 'Alā' ud-dawla 9, 15, 16, 40, 56, 64, 87, 93, 172, 180, 192, 193, 245, 307, 444, 445, 507
Sinai 199, 273
Sindī 466
ši'r guftan, ši'r ḫwāndan 228
šīr-i kūh 337
Šīr(a)kūh 337
Šīrāz 2, 6, 14, 29, 55, 74, 182, 212, 233, 234, 255, 270, 305, 306, 321, 339, 354, 376, 427, 461, 462, 463, 524
Šīrīn 382

sirqīn 123
sirr 120
sirr allāh 126
Sirsuti 417
Šīrwānī, Zayn ul-'ābidīn 39, 452, 490, 491, 510, 513
Šīšīnī, Ibn Qāsim 272
Sīstān 329, 357
Sivas 500
siyāḥa(t) 299, 480
Sizilien, sizilisch 299, 300
sklavendynastie 332
Smith, Margaret 5, 113, 204, 354
Smith Jr., James Masson 301
Snouck Hurgronje s. Hurgronje
sōḫta 210
Šōkān 344, 361, 368, 389, 426, 427, 436, 448, 449
Šōkānī, Muḥammad 344, 368, 369, 427
Šōkānī, Muḥammad, ḫādim-i šayḫ (ein jüngerer) 369, 424, 427
Sokrates 246
Sommer, Ferdinand 508
Songhai 270
šōr 123
Soualah Mohammed 265, 457
sōz 123
Spanien 301, 474
Spies, Otto 114, 499
Spitaler, Anton 508
Spooner, B.J. 368
Sprenger, Aloys 191
Spuler, Bertold 336
Stewart, C.C. 457
Storey, C.A. 19, 20, 510, 523
Strange, Guy le 39, 436
Strolz, Walter 91
stūpa 203
Ṣubḥ as-Saqqā' 8
subḥān 127
Subkī 39, 41, 49, 52, 53, 54, 57, 58, 70, 129, 228, 289, 307, 308, 321, 322, 331, 337, 345, 362, 372, 384, 389, 391, 401, 404, 424, 444, 458, 459, 519, 520, 521, 523, 526
Sudan 22, 259, 365, 457, 475
Südarabien 445
ṣuffa 310, 311, 312, 371
Ṣūfī, Abū 'Abdallāh 300
Ṣūfī, Abū 'Abdarraḥmān 300
sufra 430
Suġāsī, Rukn ud-dīn 4
šūḫ, šūḫgin 464
Suhaylī-i Ḫwānsārī, Aḥmad 323, 328, 511
ṣuḥbat 359
Suhrawardī, Abū Ḥafṣ 'Umar 8, 10, 136, 179, 180, 187, 207, 227, 228, 235, 278, 312, 359, 378, 379, 496, 497, 498, 512
Suhrawardī, Yaḥyā 114, 259, 499
suhrawardiyya 438, 440
Šükrüllāh 301
Sulamī sehr oft; einige stellen: 2, 5, 45, 51, 54, 55, 101, 169, 180, 181, 190, 199, 349, 355, 356, 360
Sulamī, 'Izz ad-dīn Abū Muḥammad 'Abdal'azīz b. 'Abdassalām 312
Süleyman Çelebi 299
Ṣulḥstrasse 275
Ṣūlī, Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā 128, 307
sulṭān 333
Sulṭān-i Walad 24, 87, 248, 249, 253, 273, 386, 397, 486-488
Sulṭāniyya 249
Sulṭānulqurrā'ī, Ǧa'far 196
Suluca Kara Öyük 418
Ṣu'lūkī, Abū Sahl Muḥammad 101, 158, 164, 244
Ṣumād (unrichtig) 440
ṣun' 204
Šūnī, Nūr ad-dīn 66, 198, 264, 265
sunna(t) 70, 205, 249
sunniten, sunnitisch 150, 265, 443
sūr 486
Sūrī 333, 337
Sūrī, Sayf ud-dīn 333
Surmaqānī, Abū l-'Abbās 21
Surmārī 444
surūr 136, 143, 277, 284, 486
Surūr 275
Sūs 455
Sūsa, Aḥmad 376
Sūsī, Abū Bakr Muḥammad b. Ibrāhīm 232, 304, 397
Sūsī, Abū Ya'qūb 9

Susnōya 322
Šūštar 461
Šūštarī, Abū l-Ḥasan 265, 298
šuṭṭār 230, 449
Sutūda, Manūčihr 39, 188, 312, 335, 442
suṭūḥiyya s. badawiyya
sutūn 432
Suyūṭī 39, 322, 331
Swartz, Merlin S. 182
Sykes, P. M. 364
Syrien, Ša'm, syrisch u.ä. 4, 6, 104, 180, 181, 197, 205, 232, 242, 304, 348, 357, 416, 440, 503, 507

ta'ab 474
Ṯa'ālibī Naysābūrī, Abū Manṣūr 'Abdalmalik 48, 182, 267, 270
ṭa'ām 266
ṭab' 215
tāba 482
Tābanda-i Gunābādī, Sulṭānḥusayn 495
tabandar 501
Ṭabarī 39, 211, 274, 300, 301, 503
Ṭabarī, 'Abdalmalik 458, 459
Ṭabaristān 6, 24, 44, 311
tabarruk 357, 360
Ṭabāṭabā'ī, Ḥusayn-i Mudarrisī 461
tabattul 164
Ṯābit 46
Tabrēz, Tabrīz 301, 433, 463, 464, 465, 492, 523
Tabrēzī, Afḍal ud-dīn 196
tadbīr 97, 471
Tādifī 343, 453
Tādilī 227
taḏkīr 347
tadmīr 98
tadrīs 347
tadschikisch 89
Tafaḍḍulī, Taqī 464
tafakkur 37, 342
tafrīd 37
tafriqa 302
Taftāzānī, Abū l-Wafā al-Ġunaymī 181, 212, 472
Taftāzānī, Sayf ud-dīn Aḥmad 255
tafwīḍ 98
Tāǧ ud-dīn 'Alī-i Šayḫ Abū Sa'īd 367-368, 463, 524
taǧarrud 510
taǧrīd 12, 37, 241, 504
ṭāġūt 94
tahālīl 265
tahdīd 175
Ṭāhir, Bābā 328, 495
Ṭāhir b. Muḥammad b. Sa'īd (falsch) 389
Ṭāhir b. Abī Ṭāhir Sa'īd b. Abī Sa'īd Faḍlallāh s. Abū l-Fatḥ Ṭāhir b. Abī Ṭāhir Sa'īd
Ṭāhirī-i 'Irāqī, Aḥmad 51, 501
Ṭahmāsp I 462
tahniyat 488
taḥqīq 37
taḫt 432
taḫwīf 164
taḥwīl 99
Ṭā'ī, Dāwūd 8, 116, 117
Ṭā'if 60
ṭā'ifa 369, 371, 447, 448
takalluf 93, 98
Takiš Ilyās b. Alp Arslān, Šihāb ad-dawla 361
takiyya, takya 509
taklīf 74, 150, 482
ṭalab as-surūr 284
ṭalab az-ziyāda 285
talāmiḏ 457
ṭalāqat an-nafs 145
Talbi, M. 230
ṭālib-i 'ilm, ṭālib-i 'ilmān usw. 262
Ṭālqān 407
talqīn 123
talwīn 4
Ṭamastānī, Abū Bakr 2, 120
ṭāmāt, ṭāmmāt 341
Tamīm 313
tamkīn 4
tanaffus 217
Ṭanāḫī, Maḥmūd Muḥammad 39
Ṭanǧī, Muḥammad b. Tāwīt 322
Ṭanṭā 265, 416, 438, 482, 507
Tanūḫī 104, 105
ṭāq 108

taqarrub(hā) kardan/numūdan 447, 448
Ṭāqī, Abū ʿAbdallāh 55, 294
taqrīb 441
taqwā 152, 166
ṭarab 490
Tārābī 301
taraddud 96
Ṭarāz 324
Tarbiyat, Muḥammad ʿAlī 492
ṭarīqa(t), ṭarīq 2, 10, 294, 309, 445, 464, 480, 481, 500, 511
tark-i kufr 283
Tarkān (tochter des Saʿd b. Zangī) 14
tarkīb-i iḍāfī 262
Tarsus 7, 224
Ṭarsūsī, Abū ʿAlī 423
Ṭarsūsī, ḫwāǧa ʿAlī 384, 423
tartīb-i muqriyān 392
Ṭārumī, Šaraf ud-dīn-i Nūrī 439
tarwīḥ 217
taṣawwuf 37
Taschkent 355
taslīm 11, 37, 199
taṣrīf 74
tatar 489
Tauer, Felix 262
tawāǧud 210
tawāḥayā 353
tawakkul 37, 106
ṭawāmm 272
tawassuʿ 164
tawbat 37
tawḥīd 91, 125, 130, 150, 174, 241
tawḥīd-i maṭlab 15
tawḥīd ar-rubūbiyya, tawḥīd al-ulūhiyya 76
Tawḥīdī, Abū Ḥayyān 16, 150, 154, 166, 205, 275, 308, 322, 415, 445
Tawḥīdīpūr, Mahdī 5
Ṭawīl, Tawfīq 243
tawliyat 461
tawqīʿ-i darwēšān 328
Ṯawrī, Sufyān 3, 9, 119, 154, 157, 165, 180, 320, 354
Tāyabādī, Zayn ud-dīn Abū Bakr 395, 396
ṭayfūriyān 169
Taymī, Ibrāhīm 4
Taymī, Sulaymān 154
Taymūr, Aḥmad 322
Taymūršāh-i Durrānī 396
ṭayr al-marāqib 410
ṭayy-i zamān 343
ṭayy-i zamīn 343, 411
taʿziyat 262, 488
tazwīr 98
Teheran 20, 465
tērēz 222
Teufel, Johann Karl 348
Thomas (Acta Thomae) 452
Thompson, Stith 349
ṭībat al-qulūb maʿa llāh 496
Tibet, tibetisch 270, 385
Ṭībī 303
Tiǧānī, Aḥmad 166, 242, 481, 482, 490
Tiǧānī Šingīṭī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAbdallāh 166, 481-482
tiǧāniyya 242, 481
Tigris 222, 286, 370, 371, 376
Ṭihrānī, Āǧā Buzurg 524
Ṭihrānī, Ǧalāl ud-dīn 40, 67, 307
Tilimsān 79, 155
Timur 40, 303, 321, 327, 395, 416, 460, 463, 509
timuriden 40, 212, 327, 416, 422, 435, 459, 460, 461, 505, 510, 524
Tīnātī 14, 257, 276, 348
Ṭīnī, Bā Muḥammad 303
Tīnmallal 366
Tirmiḏ 181, 201, 301
Tirmiḏī, Abū Bakr Muḥammad b. Ḥāmid 105
Tirmiḏī, al-Ḥakīm 3, 7, 12, 69, 74, 77, 78, 109, 119, 122, 124, 125, 143, 144, 145, 146, 147, 166, 167, 168, 179, 181, 183, 186, 187, 188, 191, 196, 204, 238, 266, 268, 301, 314, 320
tiryāk-i muǧarrab/akbar 426
Togan, A. Zeki Validi 501
Togo 352
Tokat 352, 372
Tolstoj, Leo 47

Ṭōs 24, 27, 46, 47, 56, 58, 67, 84, 117, 121, 231, 232, 280, 307, 326, 332, 333, 336, 337, 338, 342, 346, 361, 385, 399, 405, 414, 418, 432, 444, 454, 458
Transoxanien u.ä. 5, 198, 203, 224, 324, 328, 342, 347, 485
s. auch Ott, Ursula
Trimingham, J. Spencer 45, 212, 242, 306, 308, 311, 415, 439, 440, 455, 481
tscherkessen 251
Tschudi, Rudolf 418, 511
Ṭuġril 88, 262, 287, 327, 328, 329, 330, 334, 432
Tunis, Tunesien u.ä. 121, 181, 186, 197, 300, 413, 481
tuqā 152
Ṭurayṯiṯ 372
Ṭurayṯiṯī, Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī b. al-Ḥusayn 372, 373, 375, 377
turbat 433
Turbat-i Ǧām 461
Turbat-i Ḥaydariyya 39, 268, 368, 466
Turbat-i Šayḫ-i Ǧām 428, 461
Turka-i Iṣfahānī, Ṣāʾin ud-dīn 10
türke, türkisch usw. 223, 250, 258, 301, 331, 349, 350, 356, 387, 389, 405, 412, 418, 468, 495, 502, 503, 504, 507, 512, 514, 517
Turkestan 41, 307, 312, 324, 407
s. auch Ott, Ursula
turkmāntāz 326
turkmenen, turkmānān 101, 326 345, 381, 382, 461
Turkmenistan 40
turkomongolisch 47, 512
Turšīz, Turšīš 372
Ṭurṭūšī, Abū Bakr 104, 235
ṭurṯūṯ, ṭarāṯīṯ 372
Turūġbaḏī 141, 307
Ṭuruq 36, 95, 202, 308
Ṭūsī, Naṣīr ad-dīn 500
Tustar 461
Tustarī, Ḥasan 417
Tustarī, Sahl b. ʿAbdallāh 4, 8, 18, 98, 99, 106, 118, 119, 142, 149, 153, 165, 179, 196, 321, 461
Tyrus 185, 297

ʿUbaydullāh-i Harawī 255
Ūč 510
Udfuwī 247, 366, 397
ʿUḏrī 270
Uḥud 69, 364
Ūkād al-Lamṭī 455
ʿUkkāša 46
Ūlǧāytū 249
Ulu Ārif Çelebi 249, 354, 372, 499
Uluġ Beg 327
Uluġḫānī, Āṣafī 181, 239, 327, 417, 502
ulūhiyya 76
ʿUmar, Šihāb ud-dīn (nachkomme Aḥmad-i Ǧāms) 9
ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb (ʿUmar I) 12, 179, 226, 252, 253, 257, 258
ʿUmar-i Ḫayyām 29, 133
ʿUmar b. Ibrāhīm at-Turkī, Šams ad-dīn Abū ʿAbdallāh 401
ʿUmar Intī 390
ʿUmar b. Sāma/Usāma 439
ʿUmāra-i Marwazī 225, 420
ʿUmāra al-Yamanī 216
ʿUmarī 525
ʿUmarī, Muḥammad Amīn b. Ḫayrallāh 272
ʿumariyya 439
umayyaden 449
Umm ʿAbīda 240, 396, 438, 483
Umm Ismāʿīl al-Ḫālidī ad-Dimašqī 352
Umm ar-Riḍā Rāḍiya bt. Abī Saʿīd Saʿdallāh b. Asʿad b. Saʿīd b. Abī Saʿīd 355, 517 nr 33, 521, 522
Unaypass 411
uns 167, 185
Unterägypten 438, 502, 507
ʿUqaybī, ʿUmar 223, 439
ʿUqbānī 227
Urdūbād 367, 463, 524
Urmiya 2, 5
ʿurs, aʿrās 250, 261, 262, 264, 374
ʿUsayrān, ʿAfīf 26, 354
uṣlā 506
Ušnūʾī, Maḥmūd 305

ustāḏ 41, 197, 232
ustāḏ ud-dār 371
ustāḏ-i sarāy 371
ustāndār 462
Ustuwā 444, 522
Uswānī, Muḥammad b. Yūsuf 366
Utas, Bo 87
'Utba al-Ġulām 206
'Uṯmān (chalife) 12, 179, 365
'Uṯmān-i Muḫtārī 426
Uways Bak 246
Uways al-Qaranī 181
ūyī 322
Ūzgand 324

Valencia 270
Vámbéry, Hermann 47, 349, 501
Veth, P. J. 39
Vicdani, Sadık 440
Vidin 349
Vööbus, Arthur 197, 348
Vorderasien 251
Vossoughi-Nouri, M. 37
Vryonis, Speros 70

Wackernagel, Hans Georg 220
wa'da 265, 266
wad(a)' 266
wadī'a 127
wafā'iyya 440
wafd 522
waǧd 37, 86
Waǧǧāǧ al-Lamṭī 455
Wagner, Ewald 416, 456
Wahb b. Munabbih 235
wahhābiten 320
Wāḥidī 503, 504, 507, 509, 514
Waḥš 484
waḥša(t) 124, 138, 185
wa'īdiyya 150, 163, 164
wa-in raġima s. raġima
Wakī' b. al-Ǧarrāḥ 271
Wakīlī-i Fōfalzā'ī, 'Azīz ud-dīn 396
wālī 334
Walīd b. Yazīd 449
Walzer, Richard 255
wang 268
waqt 2, 105, 107, 109, 220, 508
wara' 37, 118, 285
Waraqānī 329, 330, 331, 339
Waraṯānī 330
Wardānī 330
Wāriǧī, Abū 'Alī 305
Warkānī 330
Warrāq, Abū Bakr 154, 201, 276
Warwānī 330
Wāṣifī, Zayn ud-dīn Maḥmūd 262, 458, 510, 524
Wāsiṭ 251
Wāsiṭī Abū Bakr Muḥammad b. Mūsā 3, 5, 14, 96, 106, 107, 119, 125, 131, 132, 148, 149, 153, 189, 314, 443
Wāsiṭī, Abū l-Fatḥ 415
Wāsiṭī, 'Alī Abū l-Ḥasan 265
Waṣṣābī Ḥubayšī s. Ḥubayšī, Muḥammad b. 'Abdarraḥmān al-Waṣṣābī
Waṯīma 313
wāyist 97, 129, 131
wa'ẓ 347
Wehrot s. Markwart
Weisweiler, Max 409, 525
Wellhausen, Julius 351
Wensinck, A. J. 12, 111, 251, 366
Westermann, Diedrich 352
Westermarck, Edward 266
Westpersien 47, 405
wilāya(t) 37, 127, 136, 414, 427
Wild, Stefan 304
Widengren, Geo 261
Wiet, Gaston 300
Wilpert, Paul 255
Wingate, F. R. 365
wird s. awrād
wiṣāl 37
Wolff, Fritz 493
Wölfflin, Heinrich 210
wolof 266
Wright, William 226, 298, 304
Wušmakīr, Wušmgīr 322
Wüstenfeld, Ferdinand 39, 41, 46, 231, 316, 348, 351, 356, 429

Yāfi'ī 57, 148, 227, 373, 408, 507, 508, 526
yaġmā zadan 296

Yaġmā'ī, Ḥabīb 30, 51, 230, 382
Yaḥānisī, Abū Marwān 'Abdalmalik 229, 253, 268, 269
Yahia, Osman s. Yaḥyā, 'Uṯmān
Yaḥyā, 'Uṯmān Ismā'īl 450, 453 s. »Bibliografische hilfen«: *Ḫatm al-awliyā'*
Yaḥyā b. Akṯam 158
Yaḥyā b. Mu'āḏ ar-Rāzī 96, 113, 120, 132, 148-184, 186, 275, 289, 346, 496
Yaḥyā b. (ḫwāǧa) Mu'ayyad-i Mihna, Niẓām ud-dīn 463, 517 nr 53, 523
Yaḥyā b. Zakariyyā s. Johannes der Täufer
yaqīn 37
Ya'qūb, Abū Yūsuf (almohade) 393
Ya'qūb b. Dāwūd 105
Ya'qūbī 300, 301
Yāqūt 39, 40, 41, 75, 304, 312, 372, 407, 420, 421, 436
Yār-Aḥmad b. Ḥusayn-i Rašīdī-i Tabrīzī 29
yārān 365
Yasār 275
Yašriṭī Šāḏilī, 'Alī Nūr ad-dīn 352, 480, 494
yašriṭiyya 242, 352
Yašriṭiyya, Fāṭima 242, 352, 470, 480
yata'addā 278
Yazıcı, Tahsin 22, 24, 230, 234, 299, 383, 495, 502, 503, 506, 509
yudminu 228
Yūnīnī Ba'labakkī Ḥanbalī, Mūsā b. Muḥammad 339
Yunus Emre 512
Yūsuf, Abū Ya'qūb 104
Yūsuf-i Ahl 220, 460
Yūsuf b. Asbāṭ 3, 6, 12
Yūsuf Qadir Ḫān 324
Yūsufī, Ġulāmḥusayn 6, 19, 36, 187, 208, 281, 319, 341, 378

Zabīdī 315
Ẓāfir al-Madanī s. Madanī (Madānī)
zaǧal 505, 512
Zaǧǧāǧ(ī), Abū Sahl 164
Zaǧǧāǧī, Abū 'Amr Muḥammad b. Ibrāhīm 106, 204, 217, 224
Zāhid-i Gēlānī 397, 444
Zāhir b. Aḥmad, Abū 'Alī 23, 41, 42, 49, 50, 53
Ẓahīrī = Ẓahīr ud-dīn-i Nēšābūrī 328, 330, 404
ẓāhiriten, ẓāhiritisch 65, 100, 289
Zākānī, 'Ubayd 281, 505
Zakariyyā Multānī, Bahā' ud-dīn 440, 508, 509, 513
Zamaḫšarī 206, 366, 449
Zamānī 330
Zāmīṯan 40
Zāmīṯana 40
zandaqa 497
Zandarmīṯan 40
Zangī-i 'Aǧam 509
Za'qal 203
Zaqqāq, Abū Bakr 298
Zarathustra 203
zarda 266
Zarkašī 227
Zarkōb, Ṣalāḥ ud-dīn 248, 250, 264, 416, 444
Zarkōb-i Šīrāzī 29
Zarmīṯan 40
Zarrīnkūb, 'Abdulḥusayn 19, 27, 136, 212, 326, 427, 495, 502
Zarrūq, Aḥmad 1, 10, 36, 79, 239, 451, 470, 471, 472, 477
Zaryāb-i Ḫuwayyī, 'Abbās 47, 338
Zāwa 268
Zawāwī, Abū Zakariyyā Yaḥyā 155, 164, 417
z(a)wāyā u.ä., zāwī 457
zāwiya 430, 440
zāwiya qalandariyya 501
Zawzanī, Abū Bakr Muḥammad 356
Zawzanī, Abū l-Ḥasan 'Alī 305
Zayd b. Aslam 166
zayditisch 300
Zayla' 416
Zayn ul-'ābidīn-i Šīrwānī s. Šīrwānī, Zayn ul-'ābidīn
Zayn ar-Rāzī oder ad-Dārī, Aḥmad b. Ibrāhīm 377
Zenker, Julius 242

Ziadeh, Nicola A 338
zindīq, zanādiqa 150, 235, 348
zīrǧāma 510
zištī 490
Ziyādatallāh 502
ziyārat 203
ziyāride 27, 319
zoroastrier s. mazdaisten
Zuhayr b. ʿAlī al-Ḫidāmī, Abū Naṣr 409
zuhd, zuhhād 37, 180, 305, 448, 492
Zurayq 298

gr

2

